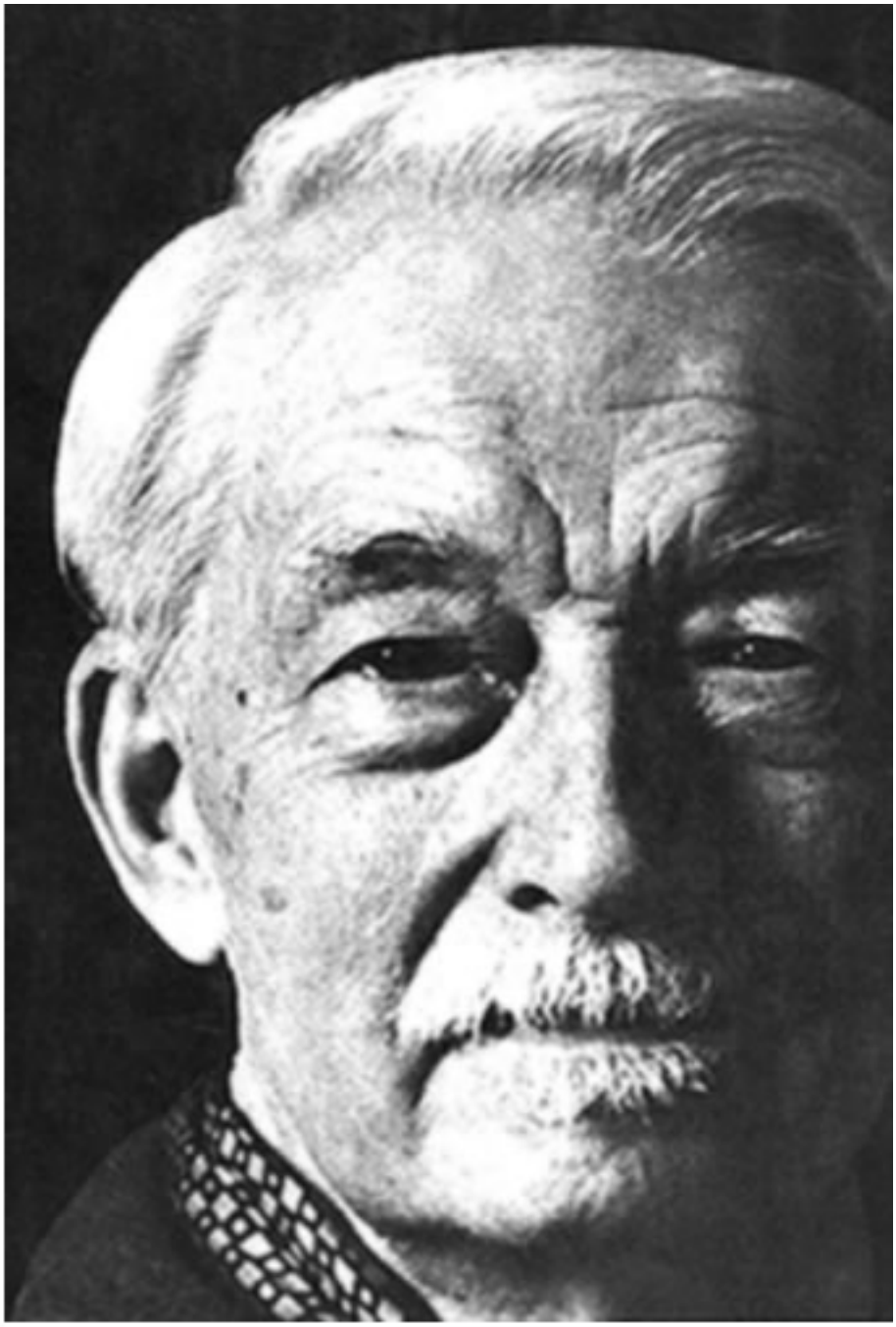
Lecturas Escogidas de Jacques Maritain

II

Angel C Correa
Editor



VISIÓN GENERAL DE SU FILOSOFÍA HUMANISTA CRISTIANA

EDICIONES
HUMANISMO
INTEGRAL

Lecturas Escogidas de Jacques Maritain

II

VISIÓN GENERAL DE SU FILOSOFÍA HUMANISTA CRISTIANA

Este trabajo reúne una colección de citas sobre la Filosofía Humanista Cristiana de Maritain, cada una de más o menos una página de extensión, clasificadas y ordenadas para facilitar su lectura continua.

Las obras citadas en este volumen – en el orden de su presentación y con indicación de la sigla que las identifica al final de cada cita – son las siguientes:

'Intuición creadora en Arte y Poesía', 1953	**ICAP**
'Arte y Escolástica', 1920	**AyE**
'Los Grados del Saber', 1932	**GdS**
'Para una Filosofía de la Persona Humana', 1936	**FdPH**
'Razón y Razones', 1948	**RR**
'Los Derechos del Hombre y la Ley Natural' 1942	**DHyLN**
'La Persona y el Bien Común', 1947	**PyBC**
'Tres Reformadores', 1925	**3R**
'Principios de una Política Humanista', 1944	**PPH**
'El Hombre y el Estado', 1951	**HyE**
'Der Régimen Temporal y de la Libertad', 1933	**RTyL**
'Cristianismo y Democracia', 1943	**CD**
'Filosofía de la Historia', 1957	**FdH**
'Humanismo Integral', 1936	**HI**

Jacques Maritain (1882 - 1973)

Filósofo tomista, considerado por muchos como el filósofo católico más destacado del siglo XX

He aquí algunas opiniones sobre Maritain:

Pablo VI: "Jacques Maritain, de verdad un gran pensador de nuestros días, maestro en el arte de pensar, de vivir y de orar. Su voz y su figura permanecerán en la tradición del pensamiento filosófico y de la meditación católica."

Juan Pablo II: "Jacques Maritain, un hombre que, a pesar de la comercialización de los tiempos, permanece como testigo eminente de la fe y como uno de los heraldos más significativos de la razón… Su pensamiento concuerda ejemplarmente con el gran proyecto del Magisterio de la Iglesia para el tiempo contemporáneo: Revivificarlo y renovarlo todo en Cristo, poniendo la fe en contacto con la cultura y la cultura en contacto con la fe."

Revista 'The Thomist": "Maritain escribe con el coraje propio de los visionarios que procuran movilizar a su prójimo en anteojeras, y con todo el amor por la humanidad tan evidente en su exitoso esfuerzo de entregar al presente y al futuro del hombre un lenguaje que pueden entender."

ÍNDICE DE CONTENIDOS

I. El Orden práctico: el 'Hacer' y el 'Obrar'	7
II. Desarrollo del proceso humanista	13
III. Individualidad y personalidad	24
IV. La Persona y la Libertad	33
V. Los Derechos de las Persona Humana	42
VI. La Persona y el Bien Común	52
VII. La Inspiración Cristiana	60
VIII. Posibilidades históricas de una Nueva Cristiandad	67

Total: 75 páginas

I

EL ORDEN PRÁCTICO: EL 'HACER' Y EL 'OBRAR'

1. Aristóteles estableció la división fundamental entre el intelecto especulativo y el intelecto práctico

Aristóteles mostró que la división primera y fundamental que es menester reconocer respecto de las actividades intelectivas es la que distingue entre un intelecto especulativo o teórico y un intelecto práctico. Esta división no entraña una distinción entre dos facultades separadas, sino entre dos modos radicalmente distintos en que la misma facultad del alma – el intelecto o razón – ejerce su actividad.

El intelecto especulativo conoce sólo en función del conocimiento, aspira a ver y sólo a ver. La verdad, o sea, la aprehensión de lo real, es su única meta, su única vida.

El intelecto práctico conoce en función de la acción. Desde el principio, su objeto no es captar la esencia del ser, su objeto es la actividad humana, el modo de orientarla en las tareas que el hombre debe cumplir. El intelecto práctico está inmerso en un ámbito creativo. Su vida misma es modelar la intelectualidad que haya de ser introducida en el ser; juzgar acerca de los fines y de los medios y dirigir, y también hasta gobernar, nuestras facultades de ejecución.

Esta distinción general no se refiere a circunstancias accidentales, sino que es una distinción esencial, por cuanto todo el dinamismo del intelecto y su típica aproximación a su objeto depende de ese objeto mismo, de suerte que son radicalmente distintos estos dos modos del intelecto cuando el objeto es el mero conocimiento y cuando el objeto es la acción. (ICAP)

2. El orden práctico se divide en dos dominios: el Obrar (o moralidad) y el Hacer (o arte)

El orden práctico se divide en dos dominios enteramente distintos, que los antiguos denominaban el dominio del Obrar (agibile) y el de! Hacer (factibile).

El Obrar, en el sentido restringido en que los escolásticos entendían este término, consiste en el uso libre, en tanto que libre, de nuestras facultades, o en el ejercicio de nuestro libre albedrío considerado no ya con relación a las cosas mismas o a las obras que producimos, sino puramente con relación al uso que hacemos de nuestra libertad.

Este uso depende de nuestro apetito propiamente humano, o de nuestra Voluntad, que de suyo no tiende a lo verdadero, sino única y celosamente al bien del hombre, pues para el apetito sólo existe aquello que colma el deseo o el amor y que acrecienta el ser del sujeto; o lo que es para éste su propio ser. Tal o cual uso es bueno si es conforme a la ley de los actos humanos y al verdadero fin de toda la vida humana; y si es bueno, también el hombre que obra es él mismo bueno, pura y simplemente. Así el Obrar está ordenado al fin común de toda la vida humana, e interesa a la perfección propia del ser humano.

El dominio del Obrar es el dominio de la Moralidad, o del bien humano como tal.

Por oposición al Obrar, los escolásticos definían el Hacer como la acción productora, considerada no ya con relación al uso que al realizarla hacemos de nuestra libertad, sino puramente con relación a la cosa producida o a la obra considerada en sí misma.

Esta acción es la que debe ser y es buena en su orden si se conforma a las reglas y al fin propios de la obra a producir; y el efecto al cual tiende, si es bueno, es que esa obra en sí misma sea buena. Así el Hacer está ordenado a tal o cual fin particular, considerado aisladamente y que se basta a sí mismo, y no al fin común de la vida humana; y se refiere al bien o a la perfección propios no del hombre que obra, sino de la obra producida.

El dominio del Hacer es el dominio del Arte, en el sentido más universal de este término." (AyE)

3. El Arte no reconoce otra ley que las exigencias y el bien de la obra

El Arte, que rectifica el Hacer y no el Obrar, se mantiene pues fuera de la línea humana: tiene un fin, reglas y valores que no son los del hombre, sino los de la obra a producir. Esta obra lo es todo para el Arte, y el Arte no reconoce otra ley que las exigencias y el bien de la obra.

De ahí el poder tiránico y absorbente del Arte, y también su asombroso poder de pacificación; el Arte libera de lo humano; establece al artifex, artista o artesano, en un mundo aparte, cerrado, limitado, absoluto, donde pone su fuerza de hombre, su inteligencia de hombre al servicio de una cosa que él hace. Esto es verdadero para todo arte; el hastío de vivir y de querer se detienen en el umbral de todo taller de artista.

Pero si el arte no es humano por su fin, lo es, y esencialmente, por su modo de obrar. Pues se trata de hacer una obra de hombre, que ha de tener la marca del hombre: animal racional.

La obra de arte ha sido pensada antes de ser hecha; ha sido plasmada y preparada, formada, incubada, madurada en una razón antes de pasar a la materia. Y en ésta conservará siempre el color y el sabor del espíritu.

Su elemento formal, lo que lo constituye en su especie y lo hace lo que él es, es su regulación por la inteligencia. Por poco que disminuya este elemento formal, en la misma proporción se disipa la realidad del arte. La obra a ejecutar no es más que la materia del arte, su forma es la recta razón.

Digamos, para tratar de expresar una definición aristotélica y escolástica, que el arte es la recta determinación de las obras a ejecutar. (AyE)

4. En el obrar, el grado más científico está representado por la Filosofía Moral

Por el hecho de ser el conocimiento práctico [propio del Obrar] como un movimiento de pensamiento continuo que desciende hacia la acción concreta que ha de realizar en la existencia, su carácter práctico, presente desde el origen, se intensifica paso a paso, para llegar a ser en la prudencia totalmente dominador. Llegado a este punto todo lo ha invadido: y aunque el juicio prudencial implica siempre un conocer, su verdad propia no consiste en conocer lo que es, sino en dirigir lo que debe hacerse.

Al contrario, mientras hay ciencia, el conocimiento sigue siendo especulativo en uno u otro grado; y en el orden del conocimiento práctico del Obrar, el grado más científico está representado por la filosofía moral. Tiene ésta por objeto regular desde lejos la acción, y de consiguiente obrar desde lejos sobre la voluntad, por el conocimiento mismo, y en vista de este fin organiza en un encadenamiento práctico los materiales de que trata y descubre las articulaciones ontológicas concernientes a la acción, adaptando a su fin práctico un instrumental de conceptos, modos de definir y de juzgar todavía típicamente especulativos. En lugar de consistir formalmente, como en la prudencia, en el dirigir y no en el conocer, la verdad del juicio consiste formalmente en el conocer, en el conocer como fundamento del dirigir.

La filosofía moral procede de manera práctica en cuanto a sus finalidades propias y a las condiciones del objeto, pero, en cuanto a su ley propia de argumentación, continúa siendo de modo especulativo o explicativo en cuanto a la textura general o fundamental del conocimiento. En esto la filosofía moral es considerada precisamente como filosofía, o saber especulativamente práctico, por oposición al conocimiento estrictamente práctico tal cual se lo halla ya en las ciencias morales prácticamente prácticas, y en grado supremo en la prudencia.

La filosofía moral es pues una ciencia propiamente dicha, capaz de deducir de principios ya naturalmente conocidos conclusiones ciertas e infalibles en orden a la obra, porque procede especulativamente, no operativamente, es decir, porque desarticula los actos humanos y su moralidad propia según los constitutivos inteligibles que dan razón de ellos, y porque se vale de principios necesarios y evidentes que le son propios. (GdS)

5. La Filosofía Moral Adecuadamente Considerada

¿Existe una filosofía moral distinta de la teología? Y suponiendo que así fuera, ¿debe constituir ella una filosofía moral independiente? A esta pregunta pensamos que debe responderse: existe una filosofía moral distinta de la teología, pero que sólo es adecuada a su objeto (la conducta humana) si se apoya en la teología, o, empleando el vocabulario escolástico, si se subalterna a la teología.

Es claro que un saber propiamente dicho de los actos humanos, una ética orgánica y constitucionalmente verdadera, no puede hacer abstracción de las condiciones de existencia fundamentales y universales impuestas al hombre aquí abajo y de hecho sólo es posible, por consiguiente, si son conocidos el verdadero fin asignado a la vida humana y las condiciones concretas, el estado de hecho en que la naturaleza está existencialmente colocada con relación a dicho fin.

Es imposible sustraerse a las consecuencias de la irrupción de la fe en las estructuras de nuestro conocimiento. En razón de acontecimientos propiamente capitales para el género y la naturaleza humanos, como son la creación del hombre en el estado de gracia adámico, la caída y la redención, para la constitución de la ética pura y simplemente dicha son indispensables las verdades teológicas. Sólo a la luz de esas verdades es adecuadamente conocido el objeto moral. Y así el dominio del obrar humano, el universo del hombre, de su libertad, de su conducta y de su cultura, depende de dos saberes, de dos sabidurías: la Teología moral y, bajo de ella, la filosofía moral adecuadamente considerada, es decir, subalternada a la teología, que los consideran desde diferentes puntos de vista cada una.

La filosofía moral adecuadamente considerada está subalternada a la Teología en cuanto que para conocer adecuadamente su objeto (los actos humanos) necesita completar y perfeccionar los principios de la razón natural (que son sus principios propios), con las verdades teológicas. La teología es un saber que tiene sus raíces en el cielo y que logra conclusiones verdaderas sobre el misterio, natural y sobrenatural a la vez, de la conducta humana. La filosofía moral adecuadamente considerada es un saber que tiene sus raíces en la tierra pero que, gracias a estar injertada de verdades teológicas, tiene una savia lo bastante vigorosa para poder lograr conclusiones verdaderas sobre este mismo misterio, natural y sobrenatural a la vez, de la conducta del ser humano. (FdPH)

6. Filosofía Política y Filosofía Moral Cristiana

La Filosofía Política no pretende desalojar o reemplazar ni a la sociología ni a la ciencia política. Sin embargo, siendo más abstracta y menos orientada a los detalles de los fenómenos, eleva la materia objeto de la investigación sociológica y científico-política, tanto a un grado más alto de inteligibilidad, como aun grado mayor de practicabilidad, porque aprecia dicho material bajo la luz y la perspectiva de un conocimiento más profundo y más comprensivo, un conocimiento sabio del Hombre, cual es la Ética y trata, por ello, precisamente de los fines y normas de la conducta humana.

La filosofía política no sólo es 'práctica', en el sentido que trata de las acciones humanas y de sus fines, normas y condiciones de existencia; sino que es, a pesar de los sarcasmos de los llamados hombres prácticos, eficaz y eficaz en grado sumo, porque la esperanza tiene que ver con el deber ser de las cosas, no con lo que las cosas son, y el hombre no puede vivir y actuar sin esperanza.

Debiera señalar, como una cuestión de hecho, que uno de los problemas que más me preocupaban mientras escribía algunos de mis ensayos en filosofía política y social era el problema de lo cristiano en el mundo y de la misión temporal de los cristianos; uno de los propósitos que tenía en mente era buscar la posibilidad de que una aproximación filosófica al tema podría ofrecer delinear un ideal histórico concreto en la actividad social y política de los cristianos en el mundo actual, de manera de mantener y alentar en ellos, especialmente en la juventud cristiana, una esperanza terrestre en el Evangelio.

Quiero destacar el hecho de que mis ensayos en filosofía social y política tienen una relación específica y manifiesta con el concepto de "filosofía moral adecuadamente tomada", o filosofía moral cristiana, es decir, la filosofía moral en cuanto toma en cuenta – en su propio orden, y conservando su condición de filosofía genuina – la información teológica concerniente a la condición existencial del hombre. (Prólogo al libro 'The social and politica philosophy of Jacques Maritain', 1955)

II

DESARROLLO DEL PROCESO HUMANISTA

1. La secularización de la imagen cristiana del hombre

Todo gran período de civilización está dominado por cierta idea peculiar que el hombre se forja del hombre.

Nuestra conducta depende de esa imagen tanto como de nuestra propia naturaleza. Trátase de una imagen que se manifiesta con rasgos nítidos y brillantes en el espíritu de algunos pensadores representativos y que, más o menos inconsciente en la mente humana, es sin embargo lo suficientemente vigorosa como para moldear, de acuerdo a su propio arquetipo, las estructuras sociales y políticas características de una época cultural dada.

En términos generales, la imagen del hombre que reinó en la cristiandad de la Edad Media se debía a San Pablo y a San Agustín.

Esa imagen quedó desintegrada desde la época del Renacimiento y de la Reforma y se repartió entre un extremo pesimismo cristiano, que desesperaba de la naturaleza humana, y un extremo optimismo cristiano, que contaba más con el esfuerzo del hombre que con la gracia divina.

La imagen del hombre que reinó en los tiempos modernos se debió a Descartes, John Locke, al Iluminismo y a Juan Jacobo Rousseau.

Aquí nos hallamos frente al proceso de secularización del hombre cristiano, que se llevó a cabo desde el siglo XVI en adelante.

Este proceso no fue, en modo alguno, un proceso puramente racional. Fue un proceso de secularización de algo consagrado, elevado por encima de la naturaleza, por Dios, llamado a una perfección divina, esto es, el hombre del cristianismo.

Todo esto significaba sencillamente retraer al hombre a la esfera del hombre mismo (humanismo antropocéntrico), manteniendo una apariencia cristiana mientras se reemplazaba el Evangelio por la razón humana o por la bondad humana, y en tanto se esperaba de la naturaleza del hombre lo que antes se había esperado de la virtud de Dios.

En los albores de los tiempos modernos se le hicieron al hombre enormes, divinas promesas. Se creía que la ciencia habría de liberar al hombre y convertirlo en amo y señor de la naturaleza, y que un progreso automático y necesario lo conduciría a un reino terrenal de paz, a esa bienaventurada Jerusalén que nuestras manos construirían al transformar la vida social y política.

Ese sería el Reino del Hombre, en el cual nos convertiríamos en los supremos gobernantes de nuestra propia historia y cuyos resplandores alentaron las esperanzas y las energías de los grandes revolucionarios modernos. (RR)

2. El proceso de secularización significó la pérdida de todas las certezas del sistema cristiano

En el vasto proceso de secularización, tuvo lugar una pérdida progresiva, operada en la ideología moderna, de todas las certezas que en el sistema cristiano habían dado fundamento y garantizado la realidad de la imagen del hombre.

La razón humana perdió su facultad de aprehender el ser y sólo fue útil para la lectura matemática de fenómenos sensibles y para la construcción de las correspondientes técnicas materiales, campo del cual toda realidad absoluta, toda verdad absoluta y todo valor absoluto están, por supuesto, desterrados.

El hombre moderno conocía verdades..., sin conocer la Verdad. Era capaz de llegar a las verdades relativas y cambiantes de la ciencia, pero era incapaz y temeroso de alcanzar toda verdad supratemporal descubierta a través del esfuerzo metafísico de la razón; incapaz, asimismo, de alcanzar la divina verdad expresada por el Verbo de Dios.

El hombre moderno aspiraba a los derechos y a la dignidad humana..., pero sin Dios, pues su ideología fundaba los derechos del hombre y la dignidad humana en una voluntad humana semejante a la divina, e infinitamente autónoma, que cualquier regla o medición procedente de Otro podría dañar y destruir.

El hombre moderno confiaba en la paz y en la fraternidad..., sin Jesucristo, pues no tenía necesidad de un Redentor, ya que iba a salvarse a sí mismo, y porque su amor por la humanidad no tenía necesidad de basarse en la caridad divina.

El hombre moderno constantemente avanzaba hacia el bien y hacia la poseción de la tierra..., sin enfrentarse con el mal que hay en la tierra, pues no cría en la existencia del mal; el mal era tan sólo una fase imperfecta de la evolución, que otra fase ulterior habría natural y necesariamente de trascender.

El hombre moderno gozaba de la vida humana y reverenciaba la vida humana, considerándola como algo dotado de infinito valor..., sin poseer un alma ni conocer el don de sí mismo, porque el alma era un concepto nada científico, heredado de los sueños de los hombres primitivos.

El hombre moderno tenía en el estado burgués una vida social y política, una vida en común..., pero sin bien común y sin obra común, pues el objeto de la vida en común consistía tan solo en la conservación de la libertad necesaria para gozar de la propiedad privada, adquirir riquezas y buscar placeres.

El hombre moderno cría en la libertad..., sin tener dominio del yo o responsabilidad moral, pues el libre arbitrio era incompatible con el determinismo científico.

El hombre moderno creía en la igualdad..., pero sin justicia, porque también la justicia era una idea metafísica que había perdido todo fundamento racional.

El hombre moderno buscaba la felicidad..., pero no tenía ninguna meta final a la cual tender, ni ningún arquetipo racional al cual adherirse. La felicidad se convirtió en el impulso mismo hacia la felicidad, un movimiento ilimitado y de nivel cada vez más bajo, y cada vez más estancado.

Y el hombre moderno aspiraba a la democracia..., sin tener que cumplir ninguna heroica mision de justicia y sin alimentar el amor fraternal de donde obtener inspiración. La democracia tendió a convertirse en una encarnación de la soberana voluntad del pueblo en el mecanismo de un Estado burocrático cada vez más irresponsable y cada día más apático. (RR)

3. El síntoma más alarmante de la crisis actual es la pérdida de los principios en que se funda lo que defendemos

La gigantesca empresa del hombre cristiano secularizado alcanzó espléndidos resultados en todas las esferas, menos para el hombre mismo; en lo tocante al hombre mismo las cosas no salieron bien..., y esto no ha de sorprendernos. El proceso de secularización del hombre cristiano atañe sobre todo a la idea del hombre y a la filosofía de la vida desarrollada en los tiempos modernos.

En la realidad concreta de la historia humana, se desarrolló parejamente un proceso de crecimiento y se alcanzaron grandes conquistas humanas, debidas al movimiento natural de la civilización y al impulso primitivo (impulso evangélico) enderezado hacia el ideal democrático.

Por lo menos, la civilización del siglo XIX permaneció cristiana en sus principios reales, aunque fueron olvidados o pasados por alto; en los restos secularizados contenidos en su misma idea del hombre y de la civilización; en la libertad religiosa que esa civilización conservó de buen o mal grado; hasta en el mismo énfasis que, al hablar sobre la razón y sobre la grandeza humana, los librepensadores de la época emplearon como arma contra el cristianismo; y, por fin, en el sentimiento secularizado que inspiró, a pesar de su ideología equivocada, mejoras sociales y políticas y las grandes esperanzas del siglo.

Pero la escisión operada entre la conducta real de este mundo cristiano secularizado y los principios morales o espirituales que le habían dado su significación y su consistencia interior, principios que llegó a ignorar, fue haciéndose progresivamente mayor.

Así el mundo parecía vaciado de sus propios principios; tendía a convertirse en un universo de palabras, en universo nominalista, en una masa sin levadura. Vivía y perduraba por el hábito y la fuerza heredada del pasado, no por su propio poder. Era un mundo utilitario, su regla suprema era la utilidad. Pero la utilidad, que no es un medio para lograr un fin, de ningún modo es útil. Era un mundo capitalista (en el sentido que tenía esta palabra en el siglo XIX, que es el auténtico y crudo sentido), y una civilización capitalista capacitaba a la iniciativa individual para llevar a cabo enormes conquistas sobre la naturaleza material.

A pesar de la ideología equivocada que acabo de describir y de la imagen desfigurada del hombre, vinculada a aquella, nuestra civilización conserva en su sustancia misma la sagrada herencia de los valores humanos y divinos, debida a la lucha de nuestros antepasados por la libertad, a la tradición judeocristiana y a la antigüedad clásica, herencia que quedó penosamente debilitada en su eficacia, pero en modo alguno destruida en sus reservas potenciales.

El síntoma más alarmante en la crisis actual consiste en que mientras estamos empeñados en una lucha a muerte para defender estos valores, con harta frecuencia hemos perdido la fe y la confianza en los principios en que se funda lo que estamos defendiendo. Pues lo más frecuente es que olvidemos los verdaderos y auténticos principios y porque, al mismo tiempo, sentimos más o menos conscientemente la debilidad de esa ideología insustancial que, cual un parásito, se alimentó a expensas de ellos. (RR)

4. Los grandes movimientos revolucionarios rompieron con los valores del cristianismo

Los grandes movimientos revolucionarios que reaccionaron contra nuestro mundo cristiano secularizado hubieron de agravar el mal y llevarlo a un punto culminante. En efecto, esos movimientos tendían a romper definitivamente con los valores cristianos. Aquí se trata de una cuestión tanto de oposición doctrinaria al cristianismo como de una oposición existencial a la presencia y acción de Jesucristo en el seno de la historia humana.

El caso más puro de esta tendencia es el marxismo. El marxismo permanece asido a los postulados racionalistas del 'humanismo antropocéntrico'. El materialismo marxista continúa siendo racionalista en cuanto sustenta que el movimiento propio de la materia es un movimiento dialéctico.

Si el hombre solo y por sí mismo puede lograr su salvación, luego esta salvación no puede ser sino pura y exclusivamente temporal y ha de cumplirse sin la intervención de Dios y aun contra Dios; quiero decir contra todo lo que en el hombre y en el mundo humano conserve semejanza con Dios, esto es (desde el punto de vista marxista), semejanza de "enajenación" y esclavitud.

Esa salvación exige renunciar a la personalidad, y que el hombre colectivo se organice en un cuerpo único, cuyo destino supremo es lograr el dominio de la materia y de la historia humana.

¿En qué se convierte pues, aquí, la imagen del hombre?

El hombre no es ya la criatura de Dios hecha a su imagen y semejanza, ni una personalidad que posee libre albedrío y que es responsable de su destino eterno; ya no es un ser que tiene derechos y está llamado a conquistar la libertad y a realizarse en sí mismo en el amor y en la caridad. Es una partícula del todo social y vive en la conciencia colectiva del todo, de suerte que su felicidad y su libertad estriban en ponerse al servicio de la obra del todo. Este todo es en sí mismo un todo económico e industrial; su obra esencial y primordial consiste en lograr el dominio industrial de la naturaleza, en beneficio de ese mismo todo, que es lo único que presenta valor absoluto y que está por encima de todas las cosas.

Hay aquí una gran sed de comunión, pero se busca la comunión en la actividad económica, en la pura productividad que, considerada como el paraíso y la única meta auténtica de los esfuerzos humanos, no es sino el mundo de una razón decapitada, no ya hecha para la verdad, sino inmersa en una tarea destinada a producir y a dominar toda las cosas.

La persona humana queda así sacrificada al titanismo de la industria, que es el dios de la comunidad meramente industrial. (RR)

5. El materialismo moderno ha derivado en un proceso anti-humanista de animalización de la imagen del hombre

La razón racionalista se embriaga con la materia. Pero al mismo tiempo entra en un proceso de degradación. Y es así como en la visión del mundo que nos ofrece el materialismo marxista, el super-optimismo racionalista viene a coincidir, en muchos aspectos, con otro movimiento debido a una tendencia espiritual diametralmente opuesta, que podría caracterizarse como una reacción extrema contra toda clase de racionalismo y humanismo.

Las raíces de este otro movimiento son pesimistas y corresponden a un proceso de animalización de la imagen del hombre, en el cual una metafísica informe se aprovecha de toda concepción errada y fundada en los datos científicos y sociológicos, para satisfacer un recóndito resentimiento contra la razón y la dignidad humana.

Según esta tendencia mental, el género humano es sólo una rama, brotada por casualidad, en el árbol genealógico de los monos; todos nuestros sistemas de ideales y valores no son sino un epifenómeno de la evolución social del clan primitivo; o una superestructura ideológica determinada por los intereses de clase y las ambiciones imperialistas, estructura que enmascara la lucha por la vida.

Toda nuestra conducta aparentemente racional y libre, es una ilusoria apariencia, que emerge del infierno de nuestro inconsciente y del instinto. Todos nuestros sentimientos y actividades aparentemente espirituales, la creación poética, la devoción y la piedad humana, la fe religiosa, el amor contemplativo, no son sino la sublimación de la libido sexual o una secreción de la materia.

El hombre queda así desenmascarado y se revela la faz de la bestia. El carácter específico del hombre, que el racionalismo había esfumado en la espiritualidad, se desvanece ahora en la animalidad.

Sin embargo, el movimiento de que estoy hablando tiene sus fuentes reales en algo mucho más profundo, que comenzó a manifestarse a partir de la segunda mitad del siglo XIX: la angustia y la desesperación.

Habiendo renunciado a Dios, por considerarse autosuficiente, el hombre perdió el rastro de su alma. Se busca a sí mismo en vano; revuelve el universo de arriba a abajo, en un intento de encontrarse, pero sólo encuentra máscaras y detrás de las máscaras, la muerte.

Luego hubimos de ser testigos del espectáculo de una gran ola de irracionalidad, de odio a la inteligencia, del despertar de una trágica oposición entre vida y espíritu. Voces terribles, las voces de una vil multitud cuya bajeza se nos manifiesta como un signo apocalíptico, gritan: ¡Basta ya de las mentiras del optimismo y de la moralidad ilusoria! ¡Basta de libertad, de paz, honestidad y bondad, cosas que nos enloquecieron de dolor! ¡Cedamos a las infinitas promesas del mal y a la muerte bullente, a la bienaventurada esclavitud y a la desesperación triunfante!

El caso más puro de esta tendencia fue el racismo nazi.

Ahora la imagen desfigurada del hombre hunde sus raíces en un pesimismo guerrero. Aquí se busca la comunión en la glorificación de la raza y en el odio común a algún enemigo, en la sangre animal que, separada del espíritu, no es más que un infierno biológico. La persona humana queda sacrificada al demonio de la sangre, que es el dios de la comunidad de sangre. (RR)

6. El único modo de regenerar la comunidad humana es intentar una nueva civilización cristiana

Si la descripción que tracé previamente es exacta, resulta evidente que el único modo de regenerar la comunidad humana es volver a descubrir la verdadera imagen del hombre y realizar un intento definitivo para erigir una nueva civilización cristiana, una nueva cristiandad.

En los tiempos modernos los hombres buscan muchas cosas buenas siguiendo pistas equivocadas. La cuestión está ahora en buscar esas cosas buenas siguiendo pistas acertadas, salvando los valores y las realizaciones del hombre, anhelados por nuestros antepasados y puestos en peligro por una falsa filosofía de la vida. Debemos asimismo tener el valor y la audacia de proponernos realizar una gigantesca obra de renovación, de transformación interna y externa. Un cobarde se aparta de las cosas nuevas y retrocede; un hombre de coraje avanza y penetra en las cosas nuevas.

Los cristianos se encuentran hoy, en el orden de la civilización temporal, frente a problemas parecidos a los que sus antepasados tuvieron que hacer frente en los siglos XVI y XVII.

En aquella época, la física y astronomía modernas formaban un todo con los sistemas filosóficos en pugna con la tradición cristiana. Los defensores de ésta no sabían como hacer la necesaria distinción; asumieron una posición tanto contra lo que había llegado a convertirse en ciencia moderna, como contra los errores filosóficos que, como parásitos, se alimentaban a expensas de esa ciencia.

Fueron necesarios tres siglos para salir de este error. Sería desastroso volver a caer hoy nuevamente en parecidos errores, en el campo de la filosofía de la civilización. La verdadera sustancia de las aspiraciones del siglo XIX, así como las conquistas humanas alcanzadas, deben salvarse, tanto de sus propios errores como de la agresión de la barbarie totalitaria. Hay que construir un mundo de inspiración genuinamente humanista y cristiana.

A los ojos del observador de la evolución histórica, una nueva civilización cristiana será bien diferente de la civilización medieval, aunque el cristianismo esté en la raíz de ambas. En efecto, el clima histórico de la Edad Media y el de los tiempos modernos son absolutamente distintos.

La civilización medieval constituía una civilización cristiana "sacra", en la que las cosas temporales, la razón filosófica y científica y los poderes reinantes eran órganos subordinados o instrumentos de las cosas espirituales, de la fe religiosa y de la Iglesia.

En el transcurso de los siglos posteriores las cosas temporales fueron conquistando una posición de autonomía y éste fue en sí mismo un proceso normal. La desgracia estriba en que ese proceso tomó mal camino y en lugar de ser un proceso de distinción, con miras a lograr una mejor forma de unión, fue separando progresivamente la civilización terrenal de la inspiración evangélica.

La nueva era del cristianismo, si es que ha de sobrevenir, será una era de ajuste de aquello que fue separado; será la época de una civilización cristiana

"secular", en la que las cosas temporales, la razón filosófica y científica y la sociedad civil gocen de autonomía y al mismo tiempo reconozcan el papel animador e inspirador que desempeñan desde un plano superior las cosas espirituales, la fe religiosa y la Iglesia.

Entonces, una filosofía cristiana de la vida guiaría a una comunidad vitalmente, no decorativamente, cristiana, a una comunidad con derechos humanos y con la dignidad de la persona humana, en la que los hombres pertenecientes a diferentes razas y a diversas formaciones espirituales, trabajarían en una tarea común temporal que fuera realmente humana y progresista. (RR)

7. Características fundamentales de una nueva civilización cristiana secular

La concepción de la sociedad que acabamos de dibujar (esto es, una nueva civilización cristiana "secular"), puede ser caracterizada por los rasgos siguientes:

1.- Es personalista, porque se refiere a la sociedad como un todo de personas cuya dignidad es anterior a la sociedad y que, por muy indigentes que sean, encierran en su ser una raíz de independencia y aspiran a pasar a grados más elevados de independencia, hasta la perfecta libertad espiritual que ninguna sociedad humana es capaz de dar.

2.- Esta concepción es, en segundo lugar, comunitaria, porque reconoce que la persona tiende naturalmente a la sociedad y a la comunión, en particular a la comunidad política y porque se refiere, en el orden propiamente político y en la medida que el hombre es parte de la sociedad política, al bien común como superior al de los individuos.

3.- Esta concepción es, en tercer lugar, pluralista, porque entiende que el desarrollo de la persona humana reclama normalmente una pluralidad de comunidades autónomas, que tienen sus derechos, sus libertades y su autonomía propia. Entre esas cualidades, unas son de rango inferior al Estado político y provienen, o bien de exigencias fundamentales de la naturaleza, como la comunidad familiar; o bien de la voluntad de personas que se asocian libremente en grupos variados. Otras son de

rango superior al Estado, como lo es, ante todo, la Iglesia para los cristianos y como lo sería también, en el plano temporal, la comunidad internacional organizada a la que aspiramos hoy.

4.- Por último, la concepción de la sociedad de la que hablamos es teista o cristiana, no en el sentido de que exigiría que cada uno de sus miembros creyese en Dios y fuese cristiano, sino en el sentido que reconocería que, en la realidad de las cosas, Dios, principio y fin último de la persona humana, y primer principio de la ley natural, es también el primer principio de la sociedad política y de la autoridad entre nosotros y, también, en el sentido de que reconocería las corrientes de libertad y de fraternidad abiertas por el Evangelio.

Quienes no creen en Dios o no profesan el cristianismo, si no obstante creen en la dignidad de la persona humana, en la justicia, en la libertad y en el amor al prójimo, también pueden cooperar en esa realización de la sociedad y cooperar en el bien común, incluso aunque no sepan remontarse hasta los primeros principios de sus convicciones prácticas o intenten fundamentarlos sobre principios deficientes. (DHyLN)

III

INDIVIDUALIDAD Y PERSONALIDAD

1. La distinción entre individuo y persona es una de las verdades que necesita el pensamiento contemporáneo

La distinción entre individuo y persona, o mejor entre individualidad y personalidad, cuya esencial importancia está tan claramente subrayada en los principios de Santo Tomás de Aquino, es una de aquellas verdades de la que necesita urgentemente el pensamiento contemporáneo y de la que puede sacar altos beneficios. Por desgracia, es una distinción a la que el pensamiento contemporáneo está poco acostumbrado.

¿Es la sociedad para cada uno de nosotros, o somos más bien cada uno de nosotros para la sociedad? ¿Es la parroquia para el parroquiano o el parroquiano para la parroquia?

No es difícil echar de ver que nos hallamos ante una cuestión de doble aspecto, cada uno de los cuales encierra indudablemente su parte de verdad, y que una respuesta simplista y unilateral nos induciría a error. Es necesario, además, hacer resaltar bien los principios formales de una respuesta que sea verdaderamente comprehensiva y completa, así como la exacta jerarquía de los valores que implica.

El siglo XIX ha experimentado al vivo los errores del individualismo y, a causa de ello, hemos visto desarrollarse, por reacción, una concepción totalitaria o exclusivamente comunitaria de la sociedad. Para reaccionar por igual contra los errores totalitarios y contra los errores individualistas, era preciso y muy natural oponer la noción de persona humana - implicada como tal en la sociedad - tanto a la idea del Estado totalitario como a la idea de la soberanía del individuo.

Como consecuencia, muchos espíritus formados en escuelas filosóficas y tendencias muy diversas han sentido, al parecer, que la palabra y la idea de persona ofrecía la respuesta y solución ansiada. De ahí la corriente "personalista" surgida en nuestros días.

Pero nada estaría más lejos de la verdad como hablar de "personalismo" en el sentido de una escuela o de una doctrina. No es que exista una doctrina personalista, sino más bien aspiraciones personalistas y como una larga docena de doctrinas personalistas que, con harta frecuencia, nada tienen de común sino el nombre o la palabra persona. Incluso algunas de ellas están desviadas en mayor o menor grado hacia uno de los errores contrarios entre los cuales se situaron en principio. Evitar ambos extremos constituye la gran preocupación del personalismo tomista.

Este personalismo es el que nos interesa, es decir, el que se funda en la doctrina de Santo Tomás. (PyBC)

2. El ser humano está situado entre dos polos: uno material y otro espiritual

La persona ¿no es por ventura el yo? Mi persona ¿no es por ventura yo mismo? Hagamos hincapié, antes de pasar adelante, en las profundas contradicciones a que da lugar esta palabra y esta noción del yo.

Todo el mundo conoce el dicho de Pascal: "el yo es aborrecible". Y cuando de alguien se dice que tiene un carácter muy 'personal', ¿no es cierto que con esas palabras entendemos un carácter encerrado en sí mismo, imperioso, dominante, apenas capaz de amistad?

Un gran artista contemporáneo decía: "No me gustan los otros"; palabras que revelan un carácter terriblemente "personal". Y según esto podría creerse que la personalidad consiste en realizarse o desenvolverse a sí propio a costa de los demás, y que implica necesariamente cierta especie de egoísmo o impermeabilidad debidos al hecho de que todo el lugar está ocupado en un hombre preocupado de sí y de sus cosas.

Por otro lado, no obstante, ¿no es verdad que es un grave reproche decir a alguien que carece de personalidad? ¿Y no es cierto, asimismo, que los héroes y los santos aparecen ante nuestros ojos como lo más alto de la personalidad y, a la vez, de la generosidad?

En consecuencia, y como contrapartida da las citadas palabras de Pascal, surgen en nuestra memoria aquellas otras de Santo Tomás: "La persona es lo más noble y lo más perfecto en toda la naturaleza".

¿Qué decir de tales contradicciones?

Ellas significan que el ser humano está situado entre dos polos: uno material que no atañe, en realidad, a la persona verdadera, sino más bien a la sombra de la personalidad o a eso que llamamos, en el sentido estricto de la palabra, la individualidad; y otro polo espiritual, que concierne a la verdadera personalidad.

Al polo material, al individuo, convertido en centro de todas las cosas, se refieren las palabras de Pascal; y el polo espiritual, en cambio, la persona, es lo que hay que entender por las palabras de Santo Tomás.

Y nos encontramos así cara a cara con la distinción entre individualidad y personalidad. (PyBC)

3. La individualidad está determinada por la materia, que hace que una cosa difiera de otra cuya naturaleza comparte

Tratemos ante todo de caracterizar la individualidad como la entiende Santo Tomás.

Dos pájaros tienen la misma naturaleza; ambos son alondras; sólo difieren por caracteres secundarios: tal matiz del plumaje y tal detalle de conformación que revelan una diferencia entre la sustancia del uno y la sustancia del otro.

Esto significa en definitiva que toda la plenitud de perfección que puede convenir a la naturaleza de la alondra no puede ser agotada por una sola alondra.

Esta plenitud se extiende, por decirlo así, sobre los millones de alondras que han vivido y vivirán.

Para Santo Tomás, la individualidad, o más exactamente, la individuación, es lo que hace que una cosa de la misma naturaleza que otra difiera de esta otra en el seno de una misma especie y de un mismo género. Es lo que hace que una cosa difiera de otra cuya naturaleza comparte.

Vemos así de inmediato que la idea de división, de oposición, de separación está ligada a la de individualidad.

Santo Tomás nos dice que el principio de individuación, la raíz primera de las diferenciaciones individuales en el mundo de los cuerpos, es la materia. Podrá entonces haber muchas formas de la misma especie, que difieren individualmente las unas de las otras por su relación con la materia actuada por ellas. (FdPH)

4. La personalidad no se refiere a la materia, sino a un ser dotado de inteligencia y libertad

La personalidad, para Santo Tomás, es lo que hace que ciertas cosas dotadas de inteligencia y de libertad subsistan, se mantengan en le existencia como un todo independiente (más o menos independiente) en el gran todo del universo y frente al Todo trascendente que es Dios.

La noción de personalidad no se refiere a la materia: se refiere al 'ser', a lo que se llama la subsistencia, pero a la subsistencia de algo dotado de 'inteligencia' y de 'libertad'.

La personalidad es la subsistencia de un ser capaz de pensar, de amar y de decidir por sí mismo su propia suerte y que traspone por consiguiente, a diferencia de la planta y del animal, el umbral de la independencia propiamente dicha.

Pero si soy persona, por el hecho de serlo exijo comunicar con los demás y con los otros en el orden de la inteligencia y del amor. El diálogo es esencial a la personalidad, y ha de ser un diálogo en el que yo me dé verdaderamente y en el que sea verdaderamente recibido.

Enseña Santo Tomás que el cuerpo humano subsiste gracias a la subsistencia del alma espiritual. La personalidad del alma impregna así cada célula, cada elemento histológico del cuerpo humano, que existe por la existencia misma de su alma.

El hombre, por estar dotado de razón que se eleva por encima de los fenómenos sensibles para alcanzar el ser y superar el mundo material, puede volver sobre sus propios actos, sobre su juicio, desprenderse de las sugestiones de la sensibilidad, descubrir motivos superiores e insertar en el mundo una serie de actos que no resultan necesariamente de los antecedentes dados. El hombre, si quiere, puede representar su papel en el mundo: es una "persona". (FdPH)

5. La distinción entre individuo y persona no importa la existencia de dos cosas separadas

Es fundamental distinguir entre individuo y persona, y no es menos importante comprender bien esta distinción.

Tanto en el hombre como en los demás seres corporales, en el átomo, en la molécula, en la planta, en el animal, la individualidad tiene por raíz ontológica primaria a la materia.

En cambio, la noción de personalidad no radica en la materia a la manera de la de la noción de la individualidad de las cosas corporales, sino que se basa en las más profundas y más excelsas dimensiones del ser; la personalidad tiene por raíz al espíritu en cuanto éste se pone o realiza en la existencia y en ella sobreabunda.

En cuanto somos individuos, cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de este universo, un puntito de la inmensa red de fuerzas y influencias cósmicas, étnicas, históricas, por cuyas leyes está regido; puntito sometido al determinismo del mundo físico.

Mas cada uno de nosotros es al mismo tiempo una persona; y en cuanto somos una persona, dejamos de estar sometidos a los astros; cada uno de nosotros subsiste todo entero por la subsistencia misma del alma espiritual, y ésta es en cada uno un principio de unidad creadora, de independencia y de libertad.

Es muy evidente - insistimos para evitar errores y contrasentidos -, es muy evidente que no se trata de dos cosas separadas. No existe en mí una realidad que se llama mi individuo y otra que se dice mi persona; sino que es un mismo ser, el cual en un sentido es individuo y en otro es persona. Todo yo soy individuo en razón de lo que poseo por la materia, y todo entero persona por lo que me viene del espíritu; del mismo modo que un cuadro es todo él un complejo físico-químico por las materias y colorantes que lo componen, y a la vez todo entero es una obra bella merced al arte del pintor.

Tengamos también en cuenta que la individualidad material no es en modo alguno una cosa mala en sí. De ninguna manera. Se trata de algo bueno, ya que se trarta de la condición misma de nuestra existencia. Pero si es buena la individualidad, lo es precisamente en orden a la personalidad; el mal está en dar, en nuestros actos, la primacía a ese aspecto de nuestro ser. (PyBC)

6. El mundo moderno confunde la individualidad con la personalidad

Ved con qué solemnidad religiosa el mundo moderno ha proclamado los derechos sagrados del individuo y a qué precio ha pagado esta proclamación.

No obstante ¿ha sido alguna vez el individuo tan completamente dominado, tan facilmente moldeado por las grandes potencias anónimas del Estado, del Dinero, de la Opinión?

¿Qué misterio es éste?

Ningún misterio. El mundo moderno confunde sencillamente dos cosas que la sabiduría antigua había ya distinguido: confunde individualidad y personalidad.

¿Qué es el individualismo moderno? Un mal entendido: la exaltacion de la individualidad disfrazada bajo las apariencias de la personalidad, y el envilecimiento correlativo de la verdadera personalidad.

En el orden social, la ciudad moderna sacrifica la persona al individuo; concede al individuo el sufragio universal, la igualdad de derechos, la libertad de opinión; y entrega la persona, aislada, despojada, sin ninguna armadura social que la sostenga y la proteja, a todas las potencias devoradoras que amenazan la vida del alma, a las acciones y reacciones despiadadas de los intereses y de los apetitos en pugna, a las exigencias ilimitadas de la materia de fabricar y utilizar.

A todas las avideces y a todas las llagas que cada hombre lleva naturalmente en sí, añade excitaciones sensuales incesantes y el interminable alud de toda clase de errores deslumbradores y sutiles a los cuales otorga libre circulación en el cielo de la inteligencia.

Y dice a los pobres hijos de los hombres desde dentro de este torbellino: "eres un individuo libre, defiéndete, sálvate solo". Es una civilización homicida. (3R)

7. Las filosofías materialistas no pueden ejercer influencia si no invocan la justicia, la libertad y el bien de la persona

Volvamos por un momento la vista a las filosofías fundadas en una concepción materialista del mundo y de la vida y preguntémonos en qué viene a parar, en tales casos, la persona.

No echemos en olvido que cuando tratamos de una filosofía cualquiera, a propósito de ella se han de distinguir tres cosas:

- en primer lugar, los valores sentimentales que seducen la razón de sus seguidores, o las aspiraciones simplemente humanas a las que éstos obedecen en realidad, acaso sin darse cuenta;
- segundo lo que esta filosofía dice o propone; y
- tercero lo que la filosofía hace, junto con los resultados que obtiene.

Digamos, pues, que las filosofías materialistas del hombre y de la sociedad están subyugadas, a pesar suyo - es decir, en razón de las reales aspiraciones de sus partidarios, que al fin son hombres - por la atracción de los valores propios y de los bienes propios de la personalidad, que desean oscuramente al mismo tiempo que los pasan por alto.

De aquí se sigue que, en la práctica, tales doctrinas no pueden ejercer influencia sobre los hombres si no comienzan invocando la justicia, la libertad y los bienes de la persona. Mas ¿qué son capaces de ver y de enseñar tales doctrinas?

Comenzando por no reconocer sino lo que pertenece al mundo de la materia, y siendo sordas a las realidades del espíritu, no alcanzan a discernir en el hombre sino la sombra de la verdadera personalidad, esto es, la mera individualidad material.

En consecuencia, el resultado a que llegan es poner en grave riesgo la misma personalidad, ya disolviéndola en la anarquía, o bien, subordinándola completamente al cuerpo social como Número, como Comunidad económica o como Estado nacional o racial.

Las concepciones de tipo materialista del mundo y de la vida, las filosofías que no reconocen el elemento espiritual, el elemento eterno del hombre, son incapaces de evitar el error en la construcción de una sociedad verdaderamente humana, porque son incapaces de tener en cuenta las exigencias de la persona y, por lo mismo, de comprender la naturaleza de la sociedad.

Estas reflexiones inclinan a pensar que el drama de las modernas democracias está en haber ido a ciegas en busca de algo excelente, como es la ciudad de la persona, y haber levantado en su lugar, erróneamente, la ciudad del individuo, que conduce por su naturaleza a espantosas liquidaciones. (PyBC)

8. No caigamos en el error de comprometer la dignidad de la persona al reaccionar contra el individualismo

He dicho que el mundo moderno ha sido víctima de una equivocación trágica: ha confundido la individualidad con la personalidad. De la exaltación de la individualidad disfrazada de personalidad deberá resultar el envilecimiento de la personalidad verdadera, este envilecimiento que la crisis actual de la civilización nos hace sentir a todos de manera tan cruel.

No caigamos nosotros en el mismo error. Sería no menos trágico. Al reaccionar contra el individualismo, no comprometamos la dignidad de la persona.

A decir verdad, los contrarios, como lo observa Aristóteles, son del mismo género. Reaccionar pura y simplemente contra el individualismo y contra el liberalismo es caer en un individualismo y en un liberalismo al revés. Lo que se nos pide no es reaccionar contra el individualismo sino superarlo, y al descubrir la raíz de su error, descubrir también la verdad que ha buscado y salvarla.

Mientras tal no hagamos, nada habremos hecho por el bien de la cultura.

La tragedia del mundo moderno consiste en haber conceptualizado en una ideología especulativa y práctica - la concepción política que responde a lo que podría llamarse la ciudad del individuo - su búsqueda de las libertades de la persona, libertades que no ha encontrado, pero a las cuales se ha dirigido como a tientas, y cuyo logro corresponderá a una nueva edad de cultura.

La crisis que actualmente desgarra al mundo nos coloca en presencia de dos formas opuestas, antagónicas, surgidas ambas del principio metafísico de la ciudad del individuo.

- La primera de esas formas procede de pretender construir una ciudad con el individuo tal como lo concibe Juan Jacobo Russeau, esto es, con el individuo tomado como persona.

- La segunda procedería de un anti-rousseauismo que, reaccionando contra la primera sobre su mismo plano, no es, en verdad, más que una inversión de la ciudad del individuo y una análoga exasperación invertida de su principio.

Mientras que el principio metafísico de la ciudad del individuo se manifiesta en el tipo liberal bajo un modo atomístico, en las formas de tipo totalitario se manifiesta más bien bajo un modo biológico. En uno y otro caso hallamos el mismo principio, la misma equivocación: la persona reducida al individuo.

La ciudad del individuo ha buscado por caminos errados algo bueno. Por dolorosas que hayan sido, sus experiencias no habrán sido vanas. Aniquilar las adquisiciones que ha hecho como a ciegas, so pretexto de curar los males que ha engendrado, sería traicionar la persona y los destinos de la historia. (FdPH)

IV

LA PERSONA Y LA LIBERTAD

1. La palabra libertad tiene dos significados: libertad de elección o libre arbitrio y libertad de espontaneidad o ausencia de coerción

La palabra libertad, como todas las grandes palabras por las cuales los hombres están dispuestos a morir, es una palabra que corresponde a muchas y muy diferentes ideas, aunque todas ellas íntimamente relacionadas.

Si nos aplicamos a percibir lo que hay de esencial en esa diversidad de sentidos, descubrimos dos líneas de principal significación:

- una, es la que dice ausencia de coerción, como la libertad del pájaro que no está enjaulado, y que no por eso goza de libre albedrío,
- la otra, es la que indica ausencia de necesidad o de determinación necesaria, que es precisamente la condición del libre albedrío.

Así, por ejemplo, cuando yo decido embarcarme para venir a Buenos Aires, ese acto de voluntad es no sólo espontáneo o ajeno a toda coacción, sino que además no ha sido necesariamente determinado por circunstancias extrañas ni propias. Ninguna necesidad dentro de mí, o impuesta a mí desde fuera, ha determinado ese acto de mi voluntad: yo podía haber decidido todo lo contrario.

Así pues, nosotros tendremos muy en cuenta que hay una 'libertad de elección' o independencia (ausencia de determinación necesaria) y una 'libertad de espontaneidad o de autonomía' (ausencia de coerción).

De esas dos libertades, la que más interesa a los que tratan del conocimiento, es decir al filósofo y al teólogo, es la libertad de elección, el libre albedrío. Pero la libertad que más interesa a los hombres de la humanidad común no es la del libre albedrío, pues cuanto más seguros estamos de poseerla, tanto menos preocupa.

La libertad que realmente nos preocupa es la ausencia de coerción, en sus formas superiores. La libertad de esta especie debe ser conquistada, debe ser adquirida laboriosamente y a mucho precio. Es un bien que, en la tierra, nunca deja de estar amenazado.

La ausencia de coerción consiste en la independencia personal realizada en todos los órdenes de la vida. (FdPH)

2. La libertad de elección o libre arbitrio y la personalidad crecen juntos en cada uno de nosotros

La personalidad humana es un gran misterio metafísico. Sabemos que el aspecto esencial de una civilización, digna de tal nombre, es el sentido del respeto hacia la dignidad del ser humano. También sabemos que para defender esos derechos, como para defender la libertad, conviene estar prontos a dar la vida.

El hombre es una individualidad que se completa por sí misma en la inteligencia y la voluntad. No sólo existe de manera física; se sobrexiste espiritualmente en conocimiento y amor, en tal manera, que es, en cierto modo, un universo en sí, un microcosmos dentro del cual el universo entero puede ser contenido por el conocimiento, y que puede darse entero por amor a otros seres que son para él lo que él es para ellos - relación cuya equivalencia es imposible encontrar en el mundo físico.

1.- La libertad de espontaneidad o autonomía (ausencia de coerción) no es, como el libre arbitrio, un poder de elección que trasciende toda necesidad, aun interior, y todo determinismo. No implica ausencia de necesidad sino ausencia de violencia. Es el poder de obrar por razón de su propia inclinación interna y sin sufrir la coacción impuesta por un agente exterior.

Esta libertad admite toda clase de graduaciones. Cuando la libertad de espontaneidad franquea el umbral del mundo del espíritu, ella, que es la espontaneidad de una naturaleza espiritual, se vuelve para hablarnos propiamente de libertad de independencia.

2.- El espíritu es la raíz de la personalidad. La noción de la personalidad connota por lo tanto la de totalidad e independencia (libre arbitrio o libertad de elección). Es este misterio metafísico que el pensar religioso designa diciendo que la persona es la imagen de Dios.

Un ser independiente es un ser dueño de sí mismo. Si la marca propia de la personalidad consiste, como antes hemos dicho, en el hecho de ser independiente y uno mismo en todo, ello hace que veamos que la libertad de independencia y la personalidad son cosas conexas e inseparables.

En cada uno de nosotros la personalidad y la libertad de independencia crecen juntas. Pues el hombre es un ser de acción: si nada adquiere nada tiene, y pierde todo cuanto tenía; siempre le es necesario conquistar el ser. Toda la historia de su desgracia o de su buena suerte es la historia de su esfuerzo para conquistar, con su propia personalidad, su libertad de independencia.

Dos verdades primordiales deben ser notadas aquí.

La primera es que el ser humano, siendo como es una persona y, por tanto, un ser independiente, ya que es un espíritu, está sin embargo colocado por la naturaleza en el grado más inferior de la personalidad y de la independencia, porque es un espíritu consustanciado con la materia e implacablemente sometido a su condición carnal.

La segunda es que por miserable, indigente, esclavizado y humillado que esté, las aspiraciones de la persona subsisten en él indefectiblemente; y tienden, como tales, en la vida de cada uno, como en la vida del género humano, a la conquista de la libertad. (PPH)

3. En su más alto grado, la libertad de espontaneidad coincide con la aparición del libre arbitrio

Ser libre, en un sentido general, es no padecer impedimento, no tener ataduras. Hemos visto que esa noción general puede darse en dos especies:

• Hay una libertad que consiste en la ausencia de necesidad. Es la libertad de elección o independencia, y de ella hemos hablado hasta ahora.

• Hay en cambio otra libertad que consiste en la ausencia de coerción o libertad de espontaneidad, y, aunque no es libertad de elección, aunque no es libre albedrío, merece también, en un sentido diferente, el nombre de libertad.

Es a los grados de esta segunda libertad a los que empiezo ahora a referirme:

1° Ya de ordinario se dice que una piedra cae libremente, cuando nada le impide cumplir la ley de gravedad. Este es el grado ínfimo de espontaneidad.

2° El segundo grado es el que nos presentan los organismos corporales de vida vegetativa.

3° El tercero es el de los seres de vida sensitiva. El animal es libre con respecto a las estructuras constitutivas que ha recibido de la naturaleza. Lo cual significa que su actividad en el espacio depende de ciertas formas llamadas percepciones, que son como dictados de movimiento. Pero los fines de su actividad no son propuestos por el animal; todos están preestablecidos por su naturaleza.

4° El cuarto grado de libertad de espontaneidad es el de la vida intelectiva. Además de obrar con arreglo a sus percepciones, el hombre se da a sí mismo los fines de su propia actividad. Por ser capaz de ir más allá de la sensación y entrar en conocimiento del ser y de las naturalezas inteligibles, el hombre conoce lo que hace y conoce el fin de sus actos.

A partir del cuarto grado de espontaneidad se nos presenta el universo de las cosas espirituales, que constituye la parte más elevada de la creación. El grado de espontaneidad de que hablamos ahora coincide con la aparición del libre arbitrio.

Cuando llega a este grado, la libertad de espontaneidad se convierte en libertad de elección o independencia, porque conviene a naturalezas personales, a naturalezas dotadas de libre albedrío, dueñas de sus propios actos, cada una de las cuales es un todo distinto, un universo. (FdPH)

4. Las aspiraciones del hombre a la libertad son tanto connaturales a la condición humana, como sobrenaturales

Las aspiraciones de la personalidad son de dos clases:

- Las que provienen del ser humano, como humano, y que entonces decimos que son connaturales al hombre y específicamente humanas.

- Y las otras que provienen de la persona, porque es persona, y que se realiza en Dios infinitamente mejor que en nosotros: decimos entonces que son sobrenaturales y metafísicas.

Las aspiraciones connaturales al ser humano, como tal, tienden hacia una libertad relativa y compatible con las condiciones terrenas, a las que el peso de la naturaleza les inflige, desde luego, su mayor derrota, puesto que ningún otro animal nace más desamparado y menos libre que el hombre. Su esfuerzo para conquistar la libertad dentro del orden social tiene por fin la reparación de esta derrota.

Las aspiraciones sobrenaturales de la persona tienden hacia una libertad sobrehumana, a la más pura y simple libertad, ¿y a quién conviene por naturaleza esa libertad sino es sólo a Aquel que es la propia libertad de independencia subsistiendo por sí misma? El hombre no tiene derecho a esa propia libertad de Dios y, cuando tiene el deseo sobrenatural de tal libertad, lo hace, como quien dice, de manera ineficaz y sin saber en qué consiste.

Desde luego que la trascendencia divina obliga al reconocimiento de esa profunda derrota de nuestras aspiraciones metafísicas. El movimiento de conquista de la libertad, en el orden de la vida espiritual, tiene precisamente por fin la reparación de esta derrota.

Pero no debemos disimular que el punto hacia el cual nuestra reflexión se encamina, es un punto crucial para el ser humano. Aquí el menor error se paga caro.

En este nudo se enredan los errores capitales, mortales para la sociedad y el alma humana, y las verdades capitales a las cuales están atadas la vida del alma y de la sociedad. (PPH)

5. La conquista de la libertad: la falsa y la verdadera manera de entenderla

Hay una falsa conquista de la libertad, ilusoria y homicida, y existe una verdadera conquista de la libertad, aquella que es para el hombre la verdad y la vida.

Para tratar de caracterizar brevemente a una y a otra, diré que la falsa manera de entender la conquista de la libertad se basa sobre una filosofía para la cual la noción de independencia y libertad no admite variedad interna ni grados.

En esta manera de ver no hay libertad ni autonomía, porque no se acepta regla ni medida objetiva de nadie más que de uno mismo. El ser humano reclama para sí una libertad divina, ya sea que el hombre, bajo las formas de la mentalidad y la cultura ateístas, tome el lugar del Dios que niega, o sea que, bajo las formas panteístas, ansíe identificarse en la naturaleza con el Dios que él imagina.

Por el contrario, la verdadera manera de entender la conquista de la libertad se basa sobre la filosofía de la analogía del ser y de la trascendencia divina, para las cuales la independencia y la libertad se realizan en las diversas graduaciones del ser, según sus variados tipos esenciales: en Dios en forma absoluta y en nosotros de manera relativa y gracias a los privilegios del espíritu.

La autonomía de una criatura inteligente no consiste en no recibir ninguna regla ni medida objetiva de ninguna otra que no sea ella misma, sino en conformarse voluntariamente a reglas y medidas objetivas porque las sabe justas y verdaderas y porque ama la verdad y la justicia.

Tal es la libertad verdaderamente humana a la que la persona tiende como a una perfección connatural. Y si la persona aspira también a una libertad sobrehumana, esta sed de una perfección sobrenatural, cuya satisfacción no nos es debida, ciertamente que no se sentirá plenamente satisfecha sino recibiendo aquello que desea.

El hombre no nace libre: se vuelve libre.

Y batallando consigo mismo y gracias a muchos dolores, por el esfuerzo del espíritu y de la virtud, ejerciendo su libertad, la conquista. La conquista, porque al fin y a la postre le ha sido dada mucho mejor de lo que la esperaba. Del comienzo al fin, a quien libra es a la verdad. (PPH)

6. La falsa y la verdadera emancipación política

El primer problema de vital importancia a que conducen las anteriores consideraciones puede ser designado como el problema de la falsa y de la verdadera emancipacion política.

Dentro del orden social y político, la conquista de la libertad es, de hecho, la esperanza central que caracteriza el ideal histórico de los dos últimos siglos y, a la vez, es su impulso dinámico, su poder de verdad y su poder de ilusión.

a) Lo que llamo la *falsa emancipación política* es la filosofía y la práctica social y política fundadas sobre la falsa manera de entender la conquista de la libertad, y que engendra los mitos que la devoran.

Para tratar de dar algunas precisiones lo más breves posibles, diré que la falsa emancipación política tiene por principio el concepto "antropocéntrico" que Rousseau y Kant tenían sobre la autonomía de la persona. Según ese concepto no se es libre sino obedeciendo a sí mismo, pues el hombre está constituido, por derecho natural, para ese estado de libertad.

Las consecuencias de esta divinización del individuo, dentro del orden político y social, lógicamente son:

1° Un ateísmo práctico, puesto que no hay lugar para los dioses si el individuo es un verdadero dios. Dios no es Dios sino de una manera ornamental y para uso privado.

2° La desaparición teórica y práctica de la idea del bien común.

3° La desaparición teórica y práctica de la idea de un jefe responsable y de la

idea de autoridad, falsamente mirada como incompatible con la libertad. Ello es así tanto en la esfera política, donde los que ejercen la autoridad tienen el cargo de dirigir a los hombres hacia el bien común, como en la esfera del trabajo y de la economía, donde las exigencias técnicas de la producción obligan a trabajar a los hombres para el bien privado de otros hombres, al mismo tiempo que para el sosten de su propia vida.

En virtud de una dialéctica interna inevitable, la divinización social del individuo, iniciada por el liberalismo burgués, conduce a la divinización social del Estado, al mismo tiempo que el liberalismo burgués da lugar al totalitarismo revolucionario.

b) Llamo *verdadera emancipación política* a aquella filosofía de práctica social y política fundada sobre la verdadera manera de entender la conquista de la libertad, que no conduce al mito sino a un ideal histórico concreto y a un paciente trabajo de formación y de educación de la masa humana.

La verdadera emancipación política, o sea la verdadera población de los derechos humanos, tiene al contrario, por principio, un concepto conforme con la naturaleza de la autonomía de la persona.

Según este concepto, la obediencia, cuando es consentida por la justicia, no es opuesta a la libertad. Es, en cambio, un camino normal para el porvenir. El hombre debe conquistar progresivamente una libertad que, dentro del orden político y social, consiste, ante todo, y en ciertas condiciones históricas, en volverse por él todo lo independiente posible respecto de los rivales de la naturaleza material.

En la esfera política de la verdadera ciudad de los derechos humanos, los que ejercen la autoridad son designados, en el régimen democrático, por el pueblo y gobiernan al pueblo en vista de esta designación y bajo el regular "control" del pueblo y desempeñan la autoridad para el bien común del pueblo ('gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo').

Tienen realmente el derecho de mandar y mandan a personas libres, todas llamadas a participar concretamente en la vida política en la mayor medida posible,

ya que no son dejadas en estado de átomos, sino agrupadas en comunidades orgánicas, a partir de la familia, natural comunidad de la base.

En la esfera del trabajo y de las relaciones económicas, la verdadera ciudad de los derechos humanos, necesita que el constante desarrollo de la justicia social compense las contrariedades impuestas al hombre por las necesidades (en sí mismas no humanas sino técnicas) del trabajo a empezar y de la producción a asegurar.

Pero tanto aquí como en la esfera política, la instauración de las nuevas estructuras políticas, por importante que sea, no basta.

El alma de la vida social está hecha de eso que superabunda en la propia vida de las personas, del don de lo suyo que comporta y de una gratuita generosidad cuya fuente está en los más íntimo del corazón.

En resumen, la buena relación y el amor de persona a persona y entre la persona y la comunidad, son las que sólo pueden dar al cuerpo de la vida social un carácter verdaderamente humano. (PPH)

V

LOS DERECHOS DE LA PERSONA HUMANA

1. La idea del Derecho Natural es una herencia del pensamiento cristiano y del pensamiento clásico

Para tratar de una manera filosófica la cuestión de los derechos humanos, conviene examinar primero la cuestión de lo que se llama derecho natural.

La idea del derecho natural es una herencia del pensamiento cristiano y del pensamiento clásico.

Como no tengo tiempo para discutir disparates (siempre es posible encontrar filósofos muy inteligentes para defenderlos brillantemente), supongo que se admitirá que hay una naturaleza humana y que esta naturaleza humana es la misma en todos los hombres.

Supongo, también, que se admitirá que el hombre es un ser dotado de inteligencia y que en tanto que tal actúa comprendiendo lo que hace y, por tanto, teniendo el poder de determinarse él mismo los fines que persigue.

Por otra parte, al tener una naturaleza, constituida de un modo determinado, el hombre tiene evidentemente fines que responden a su constitución natural y que son los mismos para todos los hombres, igual que todos los pianos, cualquiera que sea su tipo particular y el lugar en el que están, tienen como fin producir sonidos precisos. Si no producen esos sonidos, son malos pianos y es preciso afinarlos o deshacerse de ellos como algo que no vale nada.

Pero, puesto que el hombre tiene inteligencia y se determina él mismo a sus fines, le corresponde a él mismo dirigirse a los fines necesariamente exigidos por su naturaleza.

Esto quiere decir que hay, en virtud misma de la naturaleza humana, un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir y, según la cual, la voluntad humana debe actuar para ajustarse a los fines necesarios del ser humano.

La ley natural no es otra cosa que esto. (DHyLN)

2. El único conocimiento práctico, común a todos los hombres, es que es preciso "hacer el bien y evitar el mal"

La ley natural no es una ley escrita.

Los hombres la conocen con mayor o menor dificultad y en grados diversos y sometidos al riesgo de error como en todas las demás cosas.

El único conocimiento práctico que todos los hombres tienen natural e infaliblemente en común es que es preciso hacer el bien y evitar el mal. Este es el preámbulo y el principio de la ley natural, pero no es la ley misma.

La ley natural es el conjunto de cosas que se deben hacer o no hacer de un modo necesario por el simple hecho de que el hombre es hombre, en ausencia de cualquier otra consideración.

Que quepan todos los errores y todas las abominaciones en la determinación de estas cosas prueba solamente que nuestra vista es débil y que innumerables accidentes pueden corromper nuestro juicio.

Nosotros nos escandalizamos de que la crueldad, la denuncia de los padres, la mentira para servir al partido, el asesinato de los viejos o de los enfermos, hayan sido tenidos como acciones virtuosas entre los jóvenes educados según los métodos nazis.

Eso no prueba nada contra la ley natural, del mismo modo que un error en una suma no prueba nada contra la aritmética, o que los errores de los primitivos, para quienes las estrellas eran agujeros en la tienda que recubría el mundo, no prueba nada contra la astronomía.

La ley natural es una ley no escrita.

Su conocimiento ha crecido poco a poco con los progresos de la conciencia moral. La idea de la ley natural, en un primer momento sumergida en los ritos y las mitologías, no se ha diferenciado mas que tardíamente, tan tardíamente como la idea misma de la naturaleza. El conocimiento que los hombres tienen de la ley no escrita ha pasado por muchas formas y estados diversos.

El conocimiento que nuestra propia conciencia moral tiene de esa ley es, sin duda alguna, imperfecto pero es probable que se desarrollará y afinará mientras la humanidad dure. Cuando el Evangelio haya penetrado hasta el fondo de la sustancia humana, será cuando el derecho natural aparecerá en la flor de su perfección. (DHyLN)

3. La verdadera filosofía de los derechos de la persona humana, reposa sobre la idea de la Ley Natural

Es preciso considerar ahora que la ley natural a la luz de la conciencia moral, no sólo nos prescriben cosas que se deben hacer o no hacer, sino que también reconocen derechos, y de modo muy particular derechos unidos a la naturaleza misma del hombre.

La persona humana tiene derechos por el mismo hecho de que es una persona, un todo dueño de sí mismo y de sus actos, y que, por consiguiente, no es solamente un medio, sino un fin, un fin que debe ser tratado como tal.

La dignidad de la persona humana no querría decir nada si no significa que, a través de la ley natural, la persona tiene derecho a ser respetada y que es sujeto de derecho, es decir, que posee derechos.

La noción de derecho y la noción de obligación moral son correlativas, las dos reposan sobre la libertad propia de los agentes espirituales: si el hombre está moralmente obligado a las cosas necesarias para el cumplimiento de su destino, tiene por ello el derecho de realizar su destino y tiene derecho a las cosas que son necesarias para ello.

La verdadera filosofía de los derechos de la persona humana reposa, por tanto, sobre la idea de la ley natural.

De un modo contrario, existe otra filosofía que ha intentado fundar los derechos humanos bajo la pretensión de que el hombre no está sometido a ley alguna, a no ser la de su voluntad y su libertad y que "no debe obedecer más que a sí mismo", tal y como decía Juan Jacobo Rousseau, porque toda medida o regulación que provenga del mundo de la naturaleza haría perecer a la vez su autonomía y su dignidad.

Esta filosofía no ha fundado los derechos de la persona humana, porque no se funda nada sobre una ilusión, sino que ha comprometido y disipado esos derechos, porque ha llevado a los hombres a concebirlos como derechos propiamente divinos y, por ello, infinitos, fuera de toda medida objetiva. Tal filosofía rechaza toda limitación impuesta a las reivindicaciones del yo y expresa, en cambio, una independencia absoluta del sujeto humano y un derecho absoluto, derecho que se despliega contra todo el resto de los seres.

Los hombres, así instruidos, han chocado en todas partes contra lo imposible y han llegado a la conclusión de la debilidad de los derechos de la persona humana. Unos se ha revuelto contra esos derechos con un furor esclavista, otros han continuado invocándolos, pero sufriendo, en lo íntimo de su conciencia, una tentación de escepticismo, que es uno de los síntomas más alarmantes de la crisis presente.

Se nos pide un revolución intelectual y moral para restablecer, apoyada en una filosofía verdadera, nuestra fe en la dignidad del hombre y sus derechos y para encontrar la fuentes auténticas de esa fe. (DHyLN)

4. El dinamismo de la Ley Natural impulsa a las leyes humanas a ser cada vez más perfectas y más justas

Hay un dinamismo que impulsa a la ley no escrita a desplegarse en la ley humana y a hacer a ésta cada vez más perfecta y más justa en el campo mismo de sus determinaciones contingentes. Y, de acuerdo con este dinamismo, los derechos de la persona humana toman una forma política y social en la comunidad.

Derechos tales como el derecho a la existencia, el derecho a la libertad personal, el derecho a la prosecución de la vida moral, corresponden, en el más estricto sentido, a la ley natural.

El derecho de propiedad privada de los bienes materiales compete a la ley natural en tanto que la especie humana tiene naturalmente derecho a poseer para su uso común los bienes materiales de la naturaleza.

Sin embargo, tal derecho compete a la ley común de la civilización, o derecho de gentes, en tanto que la razón concluye necesariamente que, en interés del bien común, esos bienes materiales deben ser objeto de una apropiación privada, como consecuencia de las condiciones requeridas naturalmente para su gestión y para el trabajo humano.

Por último, las modalidades particulares de ese derecho de apropiación privada, que varían según las formas de sociedad y el estado de evolución de la economía, son determinadas por la ley positiva.

La libertad de las naciones de vivir libres del yugo de la miseria y de vivir libres del yugo del miedo y del terror, corresponden a exigencias del derecho de gentes que no pueden ser satisfechas más que mediante la ley positiva y una eventual organización económica y política del mundo civilizado.

El derecho de sufragio que cada cual tiene para la elección de los hombres encargados de dirigir el cuerpo político, corresponde a la ley positiva, que determina la manera en que el derecho natural del pueblo a gobernarse a sí mismo ha de aplicarse en una sociedad democrática.

Si pasamos a los problemas del tiempo presente, el hecho crucial es que la razón humana ha tomado conciencia, no sólo de los derechos del hombre en cuanto persona humana y persona cívica, sino también de sus derechos en cuanto persona social implicada en el proceso económico y cultural y, especialmente, de sus derechos como persona obrera.

Hablando en general, una nueva edad de civilización se verá llamada a reconocer y definir los derechos del ser humano en sus funciones sociales, económicas y

culturales: derechos de los productores y consumidores, derechos de los técnicos y de los jefes de empresa, derechos de los que se dedican al trabajo de la mente, derechos de cada cual a tener parte en la herencia de educación y cultura de la vida civilizada.

Pero los problemas más urgentes son los que importan, por un lado, a los derechos de esa sociedad primordial que es la sociedad familiar, que es anterior al estado político, y, por otro lado, a los derechos del ser humano en su función de trabajador. (HyE)

5. Los derechos de la persona obrera son una exigencia moral que trasciende los problemas de técnica económica y social

Al hablar de los derechos del ser humano en su función de trabajador, hago alusión a derechos tales como el derecho al trabajo o el de escoger libremente el propio trabaja; el derecho de formar libremente grupos o asociaciones profesionales; el derecho del obrero a ser considerado como socialmente adulto y tener, de uno u otro modo, una participación activa en las responsabilidades de la vida económica; el derecho a un salario justo, es decir, a un salario suficiente para atender la subsistencia de la familia; el derecho a la asistencia, al seguro de paro, a las ayudas de enfermedades y a la seguridad social; y el derecho a tener parte gratuitamente, según las posibilidades del cuerpo social, en los bienes elementales - materiales y espirituales - de la civilización.

Lo que se haya implicado en todo esto es, ante todo, la dignidad del trabajo y el sentimiento de los derechos de la persona humana en el trabajador, derechos en nombre de los cuales el trabajador se considera ante quien lo emplea en una relación de justicia y como una persona adulta, no como un niño o un sirviente.

Hay aquí un dato esencial que trasciende con mucho todos los problemas de técnica económica y social, pues es una dato 'moral', que afecta al hombre en sus profundidades espirituales.

Estoy persuadido de que el antagonismo entre los "antiguos" derechos y los "nuevos" derechos del hombre - los derechos sociales de que acabo de hablar y, en

particular, los que tocan a la justicia social y apuntan a liberar a la persona obrera de la miseria y de la servidumbre económica -, ese antagonismo que muchos escritores contemporáneos se complacen en exagerar, no es modo alguno insuperable.

Estas dos categorías de derechos sólo parecen irreconciliables a causa del conflicto entre las dos ideologías y los dos opuestos sistemas políticos que los invocan y de los que, en realidad, son independientes.

Nunca se insistirá suficientemente en el hecho de que el reconocimiento de una categoría particular de derechos no es privilegio de una escuela de pensamiento en detrimento de las otras. No es más necesario ser discípulo de Rousseau para reconocer los derechos del individuo que ser marxista para reconocer los derechos económicos y sociales.

De hecho, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, adoptada y proclamada por las Naciones Unidas el 10 de Diciembre de 1948, da cabida simultáneamente tanto a los "antiguos" como a los "nuevos'" derechos. (HyE)

6. El uso de los bienes materiales por el hombre corresponde tanto al ejercicio de un derecho como al cumplimiento de un destino natural

Quisiéramos, de manera breve y esquemática, llamar la atención sobre ciertos principios fundamentales de la doctrina desarrollada por Santo Tomás de Aquino y sus comentaristas en torno al problema de la propiedad.

Para Santo Tomás, la teoría de la propiedad presenta tres estados sucesivos.

En el primer estado, el hombre, considerado en su naturaleza específica, tiene un derecho general de apropiación sobre todos los bienes materiales, en virtud de la vocación de tales bienes de servir a las necesidades humanas. De este modo, la apropiación por el hombre de las cosas materiales es, simplemente, la realización actual de una tendencia inscrita en su propia naturaleza.

El uso que de las cosas materiales por el hombre, aparece entonces como un acto conjunto de ejercicio libre de un derecho y de cumplimiento de un destino natural.

Esta es la regla capital que gobierna toda la discusión.

En un segundo estado, Santo Tomás concluye que la apropiación de los bienes materiales debe tener lugar normalmente como apropiación individual.

Los derechos del hombre sobre los bienes materiales implican en efecto el poder de gobernar, administrar y usar dichos bienes, facultades que, por lo general, son ejercidas más adecuadamente por la persona individual.

Así, es la "razón natural" la que establece la regla de la apropiación individual como regla fundamental de la posesión humana de las cosas materiales. Si un pedazo de tierra es considerado en absoluto, no hay ninguna razón por la que deba pertenecer a un hombre en lugar de otro; pero si es considerado desde el punto de vista de la conveniencia de su cultivo y uso pacífico, existe cierta lógica en que pertenezca a un hombre con exclusión de otros" (STA, Suma T)

Sin embargo, en virtud del destino común de las cosas materiales, tales bienes deben ser comunes en beneficio de todos.

En cuanto al uso de los bienes materiales, el hombre no debe poseerlos como exclusivamente suyos, sino en común para sí mismo y para otros, de manera que debe estar dispuesto a ponerlos a disposición de otros que están en necesidad. (STA, Suma T)

Por último, el terecer estado de la argumentación tiene que ver con los diversos tipos particulares de propiedad. Estos son objeto de evolución en la historia.

Ni la legislación ni la tradición tienen poder alguno para abolir el principio del derecho de apropiación privada, porque ello implicaría una violación de la ley natural; pero una y otra pueden regular el ejercicio de este derecho en diferentes formas, de acuerdo a los requerimientos del bien común.

Si examinamos con detenimiento esta teoría tomista, veremos que todo el problema de la apropiación individual fluctúa entre dos afrmaciones extremas y aparentemente contradictorias:

• la persona, como actor intelectual, es la base del derecho de propiedad privada;

• la persona, como agente moral, está orientada al 'uso común' de los bienes privadamente apropiados. (RTyL)

7. La jerarquía de los valores que suscribimos determina cómo se condicionan y limitan mutuamente los derechos humanos

Si cada uno de los derechos humanos fuera por naturaleza absolutamente incondicional e incompatible con toda limitación, al modo de un atributo divino, todo conflicto que se manifestara en ellos sería irreconciliable.

Mas, ¿quién ignora, en realidad, que esos derechos, siendo humanos, están, como todo lo humano, sometidos a condicionamientos y limitaciones en lo que toca a su ejercicio?

Que los diversos derechos asignados al ser humano se limiten mutuamente y, en particular, que los derechos del hombre en cuanto persona implicada en la vida de la comunidad, no pueden tener sitio en la historia humana sin restringir en alguna medida las libertades y los derechos del hombre en tanto que individuo, es cosa simplemente normal.

Lo que crea diferencias y antagonismos irreductibles entre los hombres, es la determinación del grado de esas restricciones y, más generalmente, la determinación de la escala de valores que rige el ejercicio y la organización concreta de esos diversos derechos.

Podemos imaginar que los partidarios de un tipo de sociedad liberal-individualista, comunista o personalista pongan por escrito listas semejantes y acaso idénticas de los derechos del hombre. No tocarán, sin embargo, ese instrumento de la misma manera.

Todo depende del supremo acuerdo con el cual se ordenen y limiten mutuamente esos derechos. Así, es en virtud de la jerarquía de los valores que suscribimos como determinamos el modo en que los derechos del hombre deben, a nuestros ojos, pasar a la existencia real.

Aquellos partidarios de un tipo de sociedad liberal-individualista ven la marca de la dignidad humana, primero y ante todo, en el poder de cada persona de apropiarse individualmente los bienes de la naturaleza para hacer libremente cuanto les plazca.

Los partidarios de un tipo comunista de sociedad ven la marca de la dignidad humana, primero y ante todo, en el poder de someter esos mismos bienes al dominio colectivo del cuerpo social, para "liberar" al trabajo humano, subordinándolo a la comunidad económica, y para obtener el control de la historia.

Los partidarios de un tipo de sociedad personalista ven la marca de la dignidad humana, primero y ante todo, en el poder de hacer servir a esos mismos bienes de la naturaleza para la conquista común de los bienes intrínsecamente humanos, morales y espirituales, y de la libertad de independencia o autonomía del hombre.

Estos tres grupos se acusarán inevitablemente unos a otros de ignorar ciertos derechos esenciales del ser humano.

Queda por saber quién se hace del hombre una idea real y quién una idea desfigurada. En lo que a mí respecta, yo sé dónde estoy: con la tercera de estas tres escuelas de pensamiento que acabo de mencionar. (HyE)

VI

LA PERSONA Y EL BIEN COMÚN

1. La persona exige vivir en sociedad tanto por sus perfecciones como por sus necesidades

Dijimos, al hablar de los caracteres típicos de la persona, que es esencial a la personalidad el tender a la comunión.

Importa insistir sobre este punto que tan a menudo se echa en olvido: la persona exige por su naturaleza ser miembro de una sociedad.

Las sociedades animales sólo en sentido impropio se llaman sociedades o ciudades. No pasan de ser agrupaciones colectivas formadas de simples individuos. La sociedad propiamente dicha, la sociedad humana, es una sociedad de personas; sólo por estar compuesta de personas es la ciudad digna de ese nombre.

La unidad social es sólo la persona.

¿Por qué razón la persona exige por naturaleza vivir en sociedad?

En primer lugar, la persona humana exige esa vida en sociedad, en cuanto es persona, es decir, en virtud de las perfecciones mismas que le son propias y en virtud de esa tendencia a la comunicación del conocimiento y del amor que exigen relaciones con las demás personas.

En segundo lugar, la persona humana exige esa vida en sociedad, en virtud de sus necesidades, es decir, en virtud de las exigencias que derivan de su individualidad material.

La sociedad aparece así como proporcionando a la persona las condiciones de existencia y de desenvolvimiento que necesita. La persona no puede por sus solos recursos llegar a la plenitud; encuentra en la sociedad bienes que le son esenciales.

En el orden de las ideas hay que tomar en todo su rigor el sentido de las palabras de Aristóteles, cuando dice que el hombre es un animal político; animal político, por ser animal racional, porque la razón exige desenvolverse, mediante la educación, la enseñanza y el concurso de otros hombres, y porque la sociedad es de ese modo necesaria para la realización e integridad de la dignidad humana. (PyBC)

2. El fin de toda sociedad humana implica una cierta obra que ha de realizar en común

El fin de la sociedad política, como el de toda sociedad humana, implica una cierta obra que se ha de realizar en común. Esa obra a realizar es la razón objetiva de la asociación y del consentimiento, implícito o explícito, a la vida en común.

¿Cuál es esa obra por cuya realización los hombres constituyen juntos una sociedad política?

Esta obra no concierne a una sección particular de la actividad humana, como es el caso de la tarea de progresar en las ciencias biológicas en una sociedad de biólogos. Lo que la obra política abarca es la misma vida humana del todo social. Cada uno está comprometido enteramente en esa obra común, aunque no lo esté según él mismo enteramente y según todo lo que hay en él y aunque la sobrepase desde otros puntos de vista.

Desnaturalizaría la sociedad política el hecho de asignarle una obra de rango inferior a la vida humana misma y a las actividades de perfeccionamiento interno que le son propias.

En la concepción individualista burguesa no hay, hablando con propiedad, obra común. La función del Estado es solamente asegurar las comodidades materiales de un grupo de individuos, donde cada uno se ocupa de buscar su bienestar y enriquecerse. Aquí se confunde la verdadera dignidad de la persona con la ilusoria

divinidad de un individuo abstracto que se bastaría a sí mismo. La persona humana es dejada sola y desarmada ante los propietarios que la explotan.

En la concepción totalitaria comunista, la obra esencial y primordial del todo social es el dominio industrial de la naturaleza. La dignidad de la persona humana no es reconocida y la persona humana es sacrificada al gigantismo de la industria, que es el dios de la comunidad económica.

El objeto esencial por el que los hombres se unen en la comunidad política es procurar el bien común de la multitud, de tal modo que la persona concreta, no solamente una categoría de privilegiados, sino toda la masa entera, acceda realmente a la medida de independencia que conviene a la vida civilizada y que asegure a la vez las garantías económicas del trabajo y de la propiedad, los derechos políticos, las virtudes civiles y el cultivo del espíritu. (DHyLN)

3. Frente a la noción de persona, como unidad social, está la de bien común, como fin del todo social

Se trata de dos nociones correlativas que se complementan mutuamente.

El fin de la sociedad no es el bien individual, ni la colección de los bienes individuales de cada una de las personas que la constituyen. Semejante fórmula destruiría la sociedad como tal en beneficio de las partes; vendría a derivar ya en una concepción francamente anárquica, o bien, a la vieja concepción anárquica-disimulada del materialismo individualista, según la cual los deberes de la ciudad se limitan a velar por el respeto de la libertad de cada individuo y cuya consecuencia es que los fuertes opriman libremente a los débiles.

El fin de la sociedad es el bien común de la comunidad, el bien del cuerpo social. Pero si no se comprende bien que este bien del cuerpo social es un bien común de personas humanas, como el mismo cuerpo social es un todo de personas humanas, esta fórmula llevaría, por su lado, a otros errores, los de tipo totalitario.

El bien común de la ciudad no es ni la simple colección de bienes privados, ni el bien propio de un todo que sólo beneficia a ese todo sacrificándole las partes.

El bien común es la conveniente vida humana de la multitud, de una multitud de personas; su comunicación en el buen vivir. Es pues, común al todo y a las partes, sobre las cuales se difunde y que con él deben beneficiarse.

Si no ha de correr el riesgo de desvirtuarse en su misma naturaleza, implica y exige el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona, junto con los derechos de la sociedad familiar, a la que las personas pertenecen mucho antes que a la sociedad política. Encierra asimismo como valor principal el más elevado acceso posible, compatible con el bien del todo, de las personas a su vida de persona y a su libertad de desenvolvimiento. (PyBC)

4. El bien común no es sólo un conjunto de ventajas y utilidades, sino rectitud de vida, algo éticamente bueno

Lo que constituye el bien común de la sociedad política, no es solamente el conjunto de bienes y servicios de utilidad pública o de interés nacional (caminos, puertos, escuelas, etc.), ni las buenas finanzas del Estado, ni su pujanza militar.

No es solamente el conjunto de leyes justas, de buenas costumbres y de instituciones sabias que dan su estructura a la nación, ni la herencia de los gloriosos recuerdos históricos, de sus símbolos y de sus glorias, de sus tradiciones y de sus tesoros de cultura.

El bien común comprende sin duda todas esas cosas, pero con más razón otras muchas: algo más profundo, más concreto y más humano.

Algo que encierra en sí la suma o la integración sociológica de todo lo que supone conciencia cívica, de las virtudes políticas y del sentido del derecho y de la libertad, y de todo lo que hay de actividad, de prosperidad material y de tesoros espirituales, de sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud y de heroísmo, en la vida individual de los miembros de la comunidad, en cuanto todo esto es comunicable, y se distribuye y es participado, en cierta medida, por cada uno de los individuos, ayudándolos así a perfeccionar su vida y su libertad de personas.

El bien común no es solamente un conjunto de ventajas y de utilidades, sino rectitud de vida, fin bueno en sí, al que los antiguos llamaban *bonum honestum*, bien honesto.

El bien común es una cosa éticamente buena. (PyBC)

5. La persona, en cuanto individuo, es una parte de la sociedad, en cuanto persona, está sobre la sociedad

A decir verdad, si la sociedad humana fuera una sociedad de puras personas, el bien de la sociedad y el bien de cada persona no sería sino un solo y único bien.

Pero el hombre está muy lejos de ser pura persona. La persona humana es la persona de un pobre individuo material, de un animal que viene al mundo más pobre que todos los demás animales.

Si bien la persona como tal es un todo independiente y lo que hay de más noble en la naturaleza, la persona humana se halla en el grado más bajo de la personalidad; es una persona indigente y llena de necesidades.

Cuando entra a formar parte de la sociedad con sus semejantes, lo hace en razón de sus deficiencias, que son prueba de su condición de individuo dentro de una especie. La persona humana queda en esa sociedad como parte de un todo más grande y de mejor condición que sus partes y cuyo bien común es muy superiuor al bien de cada uno.

No obstante, la razón por la que exige entrar en sociedad es precisamente la personalidad como tal y las perfecciones que encierra como un todo independiente y abierto, de tal modo que es esencial al bien del todo social el revertirse de una u otra manera sobre cada una de las personas.

La persona humana es la que entra en la sociedad y, en cuanto es individuo, entra como una parte cuyo bien propio es inferior al bien del todo (del todo de personas).

Por otro lado, según las más altas exigencias de la personalidad como tal, la persona humana en cuanto totalidad espiritual subordinada y referida al Todo trascendental, está sobre todas las sociedades temporales y es superior a ellas. (PyBC)

6. Santo Tomás condena los individualismos y personalismos extremos, así como las concepciones totalitarias del Estado

Recordaré dos textos de Santo Tomás de Aquino. En el contraste que ofrecen, y por su condicción de complementarios, enuncian en toda su amplitud el problema político.

En el primero se condena los individualismos y personalismos extremos; y en el segundo, las concepciones totalitarias del Estado.

Santo Tomás nos dice que, con respecto a la comunidad, cada persona humana es de por sí como la parte con respecto al todo y que, por eso, está subordinada a toda la comunidad.

Ya señalamos la razón de esa dependencia cuando dijimos que el hombre no es una pura persona, una persona divina. Lejos de serlo, su personalidad está, como su intelectualidad, en el grado más bajo. El hombre no es solamente persona, su ser no subsiste sólo espiritualmente: es además individuo, fragmento individuado de una especie.

Por eso es miembro de la sociedad, como parte del todo social; y las coerciones de la vida social le son necesarias para alcanzar su vida misma de persona y para ser sostenido en su vida.

Mas he aquí el complemento indispensable del primer texto, que viene a poner las cosas en su lugar. El hombre, dice Santo Tomás de Aquino, tiene dentro de sí una vida y unos bienes que trascienden el orden de la sociedad política.

¿Por qué? Porque es una persona.

La persona humana, miembro de la sociedad, es en sí misma un todo que forma parte de un todo mayor: pero no es parte de la sociedad según todo su ser de persona, ni siquiera todas sus potencias personales.

Aunque su vida de persona necesita de la ciudad personal, el foco de esa vida la reclama para un vivir más alto. (FdPH)

7. La concepción cristiana de la ciudad tiende a hacer posible una felicidad terrestre, respetando los fines supratemporales de la persona

No incumbe a la sociedad política el perfeccionamiento espiritual de la persona humana; mas, por razón del fin terrestre mismo que la especifica, la sociedad política está destinada esencialmente a establecer un conjunto de circunstancias necesarias al progreso de la vida material, intelectual y moral de la multitud.

De ahí que el respetar y servir los fines supratemporales de la persona humana esté igualmente exigido por la esencia misma del bien común temporal.

En otras palabras, el bien común temporal es un fin intermedio o infravalente. Por su especificación propia, es distinto del fin último y de los intereses eternos de la persona humana, pero su misma especificación incluye la subordinación a ese fin y a esos intereses.

Es lo que podría llamarse el carácter peregrino de la ciudad, que está determinado por ese ancaminamiento de la vida terrestre hacia su propia superación, el cual niega el valor de fin último a la vida temporal, y hace de ella un momento de nuestro destino, el momento terrestre.

Pero eso no significa que la civilización temporal sea exclusivamente un medio para alcanzar la vida eterna; es, como hemos dicho, un fin intermedio, un fin infravalente, y en tal carácter, reclama para si una dignidad que no debe negársele.

Esa misma dignidad invalida el pretexto de que esta vida es una valle de lágrimas, cuando se pretende que el cristiano debe resignarse por eso a la injusticia y tolerar la condición servil y la miseria de sus hermanos.

La concepcion cristiana de la ciudad tiende, por sí misma, a introducir en este valle de lágrimas tales mejoras que hagan posible una felicidad terrestre de la multitud congregada, una felicidad relativa, pero real.

Su objeto a realizar es una estructura buena y vivible del todo social, un estado de justicia, amistad y prosperidad que facilite a cada persona el cumplimiento de su destino. Exige que la ciudad terrestre esté organizada de tal modo, que en ella se reconozca efectivamente el derecho de sus miembros a la existencia, al trabajo y a la perfección de sus personas, en cuanto personas. (FdPH)

VII

LA INSPIRACIÓN CRISTIANA

1. El factor más significativo de una época histórica particular, es su manera característica de abordar a Dios

Toda gran era de cultura recibe su significación y su dirección más profundas de una constelación de factores espirituales o de ideas dominantes, digamos, de un cielo histórico particular. Y el factor más significativo que ha de considerarse en estos aspectos cambiantes del zodíaco de la historia, es la manera de abordar a Dios característica de un período dado de cultura.

La Edad Media fue una era humilde y magnánima. Diría yo que al terminar esa era sacra, el hombre experimentó no humildad, sino humillación. Mientras nuevas fuerzas se despertaban en la historia, el hombre se sentía aplastado y anonadado por las viejas estructuras de una civilización que se había concebido a sí misma como una fortaleza de Dios construida en la tierra.

A partir del Renacimiento, el hombre comenzó a conquistar la conciencia de su propia dignidad y a fundarla en virtud del solo esfuerzo de su razón. El hombre fue quedando progresivamente aislado de Dios.

Dios, el Dios celeste del cristianismo o el dios inmanente, evolutivo, del panteísmo, no era más que la suprema garantía de nuestra propia grandeza y de nuestro propio poder.

Esperábamos que el progreso y la felicidad surgieran del esfuerzo del hombre concentrado en sí mismo e independiente de Dios.

Comprendimos nuestra propia dignidad y nos hicimos dueños de la naturaleza. Pero estábamos solos. Esa ha sido una era de humanismo antropocéntrico. Y terminó en la devastación del hombre.

Si la civilización ha de salvarse, la nueva era de civilización deberá ser una era de humanismo teocéntrico.

Hoy, la dignidad humana se ve hollada por todas partes. Es más aún, se desmorona desde dentro, pues, en la pura perspectiva de la ciencia y de la técnica, nos encontramos enormemente desamparados como para poder descubrir los fundamentos racionales de la dignidad de la persona humana y para creer en ella.

La misión de una nueva era de civilización, que sin duda alguna, no comenzará mañana, pero acaso lo haga pasado mañana, consistirá en volver a encontrar y a fundar el sentido de esa dignidad, en rehabilitar al hombre, pero en Dios y por Dios, no independientemente de Dios, lo cual significa una completa revolución espiritual. (RR)

2. Es preciso distinguir entre lo que es de Dios y lo que es del César

Sabemos que el hombre entero se halla comprometido en el bien común de la sociedad civil. Pero sabemos también que, en cuanto se refiere a las cosas "que no son del César", la sociedad misma y su bien común están indirectamente subordinados a la perfecta realización de la persona y de sus aspiraciones supratemporales como a un fin de otro orden y que trasciende al cuerpo político.

Nos hallamos aquí en presencia de la distinción fundamental, formulada por el mismo Cristo, entre lo que es de Dios y lo que es del César.

La distinción entre estos dos órdenes, desarrollando sus virtualidades en el transcurso de la historia humana, ha tenido como resultado el poner en claro la naturaleza intrínsecamente laica o secular del cuerpo político.

No digo que el cuerpo político sea por naturaleza irreligioso o indiferente a la religión; digo que, por naturaleza, el cuerpo político, que pertenece al orden natural, no tiene que ocuparse más que de la vida temporal de los hombres y de su bien común temporal. En este dominio temporal, el cuerpo político, como dijo incesantemente el papa León XIII, es plenamente autónomo.

El Estado moderno no está, en su orden propio, bajo el control de autoridad superior alguna. Pero el orden de la vida eterna es, en sí mismo, superior al orden de la vida temporal.

El reino de Dios es esencialmente espiritual y, por el hecho mismo de que su orden propio no es de este mundo, en nada amenaza a los reinos y repúblicas de la tierra.

Es patente, por otro lado, que, por claramente distintos que puedan ser, la Iglesia y el cuerpo político no pueden vivir y desarrollarse en un puro aislamiento e ignorancia recíprocos.

"Por el hecho de que la misma persona humana es a la vez miembro de esa sociedad que es la Iglesia y de esa otra sociedad que es el cuerpo político, una división absoluta entre estas dos sociedades significaría que la persona humana ha de estar cortada en dos. De allí que el principio a formular sea el de la cooperación necesaria entre la Iglesia y el cuerpo político o el Estado. (HyE)

3. Una sociedad política vitalmente cristiana, lo será en virtud del espíritu evangélico que la anime

Una sociedad teísta o cristiana, independiente en su propia esfera temporal, tiene por encima de ella el reino de las cosas 'que no son del César' y coopera con la religión, no por algún tipo de teocracia o clericalismo, ni ejerciendo presión alguna en el campo religioso, sino respetando y facilitando, sobre la base de los derechos y libertades de cada uno, la actividad espiritual de la Iglesia y de las diversas familias religiosas que se encuentran agrupadas de hecho en el seno de la comunidad temporal.

Lo que importa aquí es distinguir lo apócrifo de lo auténtico, un estado clerical o decorativamente cristiano de una sociedad política vital y realmente cristiana."Toda tentativa de Estado clerical, decorativa o farisaicamente cristiano está condenada en el mundo de hoy a convertirse en la víctima, la proa o el instrumento del totalitarismo anticristiano.

Una sociedad política vital y realmente cristiana, será cristiana en virtud del espíritu mismo que la anime y que informe sus estructuras, es decir, será cristiana evangélicamente.

Puesto que el objeto inmediato de la ciudad temporal es la vida humana con sus actividades y virtudes naturales y el bien común humano, no la vida divina y los misterios de la gracia, ese tipo de sociedad política no pediría a sus miembros un credo religioso común y no pondría en una situación de inferioridad o de inferioridad política a los que son extraños a la fe que le anima.

Todos, cristianos y no cristianos, desde el momento en que reconocen, desde su perspectiva propia, los valores humanos de los que el Evangelio nos hace conscientes - la dignidad y los derechos de la persona, el carácter de obligación moral inherente a la autoridad, la ley del amor fraternal y la santidad del derecho natural - se encontrarán, por ello, llevados por su dinamismo propio y serán capaces de cooperar en el bien común.

Así, tal cooperación tendrá lugar no en virtud de un sistema de privilegios o de medios de coacción externa y de presión, sino en virtud de fuerzas internas desarrolladas en el seno del pueblo y procedentes de él, y será por lo que la autoridad moral sea libremente aceptada.

Por sus instituciones y sus costumbres, esa sociedad política podrá ser llamada cristiano, no en apariencia, sino en la sustancia. (DHyJN)

4. El impulso democrático ha surgido en la historia como una manifestación de la inspiración evangélica

En lo que concierne a las relaciones entre política y religión, está claro que el cristianismo y la fe cristiana no sabrían quedar dependientes de la democracia como de ninguna otra forma política, tanto sea forma de gobierno, como filosofía de la vida humana y política.

Esto es resultado de la distinción fundamental introducida por Cristo entre las cosas que son del César y las cosas que son de Dios, distinción que se ha desarrollado a través de todo tipo de accidentes en el curso de nuestra historia y que libera a la religión de todo sometimiento temporal, despojando al Estado de toda pretensión sagrada, lo que es lo mismo que decir que convierte al Estado en laico.

Ninguna doctrina u opinión de origen simplemente humano, por verdadera que pueda ser, se impone a la fe del alma cristiana, solamente las cosas reveladas por Dios.

Pero lo que es importante para la vida política del mundo y para la solución de la crisis de la civilización, no es pretender que el cristianismo esté unido a la democracia y que la fe cristiana obligue a cada fiel a ser demócrata, sino constatar que la democracia está ligada al cristianismo y que el impulso democrático ha surgido en la historia humana como una manifestación temporal de la inspiración evangélica.

La cuestión no se plantea sobre el cristianismo como credo religioso y camino hacia la vida eterna, sino sobre el cristianismo como fermento de la vida social y política de los pueblos y como portador de la esperanza temporal de los hombres.

No se trata, por tanto, del cristianismo como tesoro de la verdad divina mantenida y propagada por la Iglesia, sino del cristianismo como energía histórica que trabaja en el mundo. (CyD)

5. No sólo el espíritu democrático procede de la inspiración evangélica sino que, además, no puede subsistir sin ella

• Para conservar la fe en la marcha hacia adelante de la humanidad, a pesar de todas las tentaciones de desesperar que nos proporciona la historia, y singularmente la historia contemporánea;
• para tener fe en la dignidad de la persona y en la humanidad común, en los derechos humanos y en la justicia, es decir, en valores esencialmente espirituales;
• para tener, no de un modo formal, sino en la realidad misma, el sentido y el respeto de la dignidad del pueblo, que es una dignidad espiritual que se revela a quien la sabe amar;
• para sostener y avivar el sentido de la igualdad sin caer en un igualitarismo nivelador;
• para respetar a la autoridad, sabiendo que quien la detenta no es más que un hombre, como aquellos a quienes gobierna, y que tiene su cargo debido al consentimiento o a la voluntad del pueblo, de la que es vicario o representante;
• para creer en la santidad del derecho y en la fuerza de la justicia política, real aunque a largo plazo, ante los triunfos escandalosos de la mentira y de la violencia;
• para tener fe en la libertad y en la fraternidad.

Para todo esto, hace falta una inspiración heroica y una creencia heroica que fortifiquen y vivifiquen la razón y que nadie, excepto Jesús de Nazaret, ha incitado en el mundo. (CyD)

6. Nada hay más apropiado para la finalidad de una obra cristiana que la idea de la amistad fraternal

La obra común de que hemos hablado no exige a cada uno de los hombres, como condición de ingreso, la profesión total del cristianismo.

Por el hecho mismo de ser una obra cristiana, es de suponer que la iniciativa de su realización corresponde a individuos cristianos, con plena conciencia del fin que proponen. Pero esa obra ha de construirse con el concurso de todos los obreros

de buena voluntad, de todos aquellos a quienes una visión más o menos parcial, y hasta muy deficiente, de las verdades que el Evangelio conoce en su plenitud, los anima a entregarse prácticamente (y con no menos generosidad, tal vez, que muchos cristianos) a la obra común de la acción política.

Pues bien, no creo que haya nada más apropiado para finalidad de una obra semejante, que la idea de la amistad fraternal. Aunque en esta época tampoco hay nada más escarnecido; y eso puede significar que su reivindicación está próxima. El verdadero amor fraternal es aquel por el cual los otros seres son realmente amados a causa de Dios, es decir, como investidos de una dignidad que los hace amables a sí mismos y que procede del mismo Amor subsistente. Sería utópico, y la peor de las utopías, imaginar una ciudad cimentada en la amistad fraternal, como si ésta fuera un fundamento dado espontáneamente por el corazón del hombre, que es un corazón amargo y salvaje. La amistad fraternal es una virtud que sólo se adquiere en el dolor.

La ciudad que imaginamos, al pensar en un nuevo humanismo, es la de una comunidad que tiende a la amistad fraternal como a un bien que debe ser realizado; y que los será con muchas dificultades, heroicamente, y en condiciones nada idílicas, sino severas, duras y muy tensas, como son las condiciones naturales de la vida social y política. (FdPH)

VIII

POSIBILIDADES HISTORICAS DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

1. La aplicación inteligente de los principios depende en gran parte de una genuina filosofía de la historia

El cristianismo nos ha enseñado que la historia tiene una dirección, que actúa en determinada dirección. La historia no es un eterno retorno; no se mueve en círculos. El tiempo es lineal, no cíclico.

Esta verdad constituyó una conquista crucial para el pensamiento de la humanidad."Ahora bien, como la historia acumula una cantidad de datos fácticos, de esos datos el filósofo extrae algunos objetos universales de pensamiento que deben ser filosóficamente verificados por algunas verdades filosóficas previamente adquiridas. Tal es el contenido objetivo de la filosofía de la historia.

Así, por ejemplo, en la historia humana el trigo y la cizaña crecen juntos. Esto significa que el progreso de la historia es un doble y antagónico movimiento de ascenso y descenso. En otras palabras, el avance de la historia es un doble progreso simultáneo en el sentido del bien y del mal.

Semejante ley es, en primer término, una ley inductiva extraída mediante la observación de cierto número de datos fácticos de la historia humana.

Pero la inducción sola no es suficiente. Es necesario, además, la reflexión filosófica fundada en la naturaleza humana. Así, al filósofo le es posible, una vez que la inducción ha atraído su atención hacia este hecho del doble movimiento antagónico, descubrir en la naturaleza humana una raíz para este hecho inductivo.

Si meditamos sobre la sencilla noción de 'animal racional', encontraremos que el progreso hacia el bien - alguna clase de progreso hacia el bien - está implícito en el concepto mismo de razón. Mientras que, por otra parte, la noción del progreso hacia el mal está implícita en la debilidad esencial de un ser racional que es un animal.

De este modo, vemos que la filosofía de la historia es la aplicación final de verdades filosóficas, no a la conducta del individuo, sino a todo el desenvolvimiento de la humanidad.

Pues bien, la filosofía de la historia hace impacto en nuestra actuación.

En mi opinión, muchos de los errores que actualmente estamos cometiendo en la vida social y política, proceden del hecho de que, mientras poseemos (esperemos que así sea) muchos principios verdaderos, no siempre sabemos cómo aplicarlos inteligentemente.

Su aplicación inteligente depende en gran parte de una genuina filosofía de la historia. Si ésta nos falta, corremos el riesgo de aplicar erróneamente buenos principios, lo cual es una desgracia no sólo para nosotros sino también para los buenos principios.

Corremos, por ejemplo, el riesgo de imitar servilmente el pasado o, por el contrario, el de pensar que todo lo pasado es algo ya terminado y que no tenemos nada que hacer con él. (FH)

2. El cristiano debe comprometerse en una política de largo alcance en procura de un ideal histórico concreto

Si es cierto que, por causa de sus vicios internos, nuestro actual régimen de civilización se encuentra preso entre contradicciones y males irremediables, una política de objetivo cercano, una política dependiente del porvenir inmediato y que sitúa en un resultado próximo su fin directamente determinante, puede optar entre soluciones de conservación que, para mantener la paz civil, se contenten con el mal menor y recurran a medios paliativos, o soluciones draconianas que pongan sus esperanzas en una revolución próxima.

El cristiano no puede hallarse ausente de ningún dominio de la conducta humana. En todas partes se lo necesita. Tiene que trabajar a la vez - en cuanto cristiano - en el plano de la acción religiosa (indirectamente política) y - en cuanto miembro de la comunidad social - en el plano de la acción propia y directamente temporal y política.

Mas, ¿cómo hacerlo?

Yo creo que la solución está en una acción política de objetivo remoto o de largo alcance. No sería ni una solución de conservación ni una solución draconiana: sería quizá una solución heroica. Téngase en cuenta que cuando hablamos de la realización de un ideal histórico-temporal hay que tomar estas palabras en su verdadero sentido.

Un ideal histórico concreto no puede ser nunca realizado como un término, como una cosa hecha, de la que puede decirse: "se acabó; ahora descansaremos", sino como algo en movimiento, como una cosa en vías de realización y siempre por realizar.

¿En qué momento tiene lugar la "realización" de ese ideal, su 'instauración'?

Cuando nace a la existencia histórica, esto es, cuando empieza a ser reconocido por la conciencia común y a desempeñar una función motriz en la obra de la vida social.

Debemos llamar la atención sobre la diferencia que existe entre una utopía y un ideal histórico concreto.

- Una utopía es precisamente un modelo que ha de ser realizado como término y punto de reposo - y es irrealizable.

- Un ideal histórico concreto es una imagen dinámica que ha de ser realizada como movimiento y como línea de fuerza, y por eso mismo es realizable.

De aquí que, pudiendo estar lejana la realización de un ideal histórico concreto, sin embargo, puede servir desde luego de punto de mira e inspirar, durante un período de preparación que puede ser muy largo, una acción proporcionada, a la vez y en cada instante, al fin futuro y a las circunstancias presentes. (HI)

3. El tránsito a una nueva cristiandad supone cambios mucho más profundos que los que implica la palabra revolución

El ideal histórico concreto de una nueva cristiandad pertenece al orden de las estructuras inteligibles posibles en sí mismas, es decir, en las que no concurre ninguna circunstancia que las haga incompatibles con la existencia en la edad en que entramos. Basta que tal ideal sea posible para que la energía humana encuentre en él una orientación eficaz para el trabajo histórico útil.

Dicho ideal, por lo mismo que se refiere a horizontes históricos muy amplios de la filosofía de la cultura, afecta a un porvenir en cierto modo indeterminado. Pero tiene sus raíces en el presente y, por ello, debe desde ahora actuar con su fuerza dinámica y orientar la acción, aunque no haya de realizarse sino en un futuro remoto y de una manera más o menos deficiente.

Lo que en todo caso es cierto, es que el tránsito a una nueva cristiandad supone cambios muchos más profundos que los que de ordinario sugiere la palabra revolución. En una palabra, tales cambios consisten en producir una refracción efectiva del Evangelio en el orden cultural y temporal.

Son cambios en el régimen de la vida humana a la vez interiores y exteriores, que han de realizarse tanto en el corazón como en la ciudad y en sus instituciones, y que interesan al mismo tiempo al dominio de lo social y visible y al dominio de los espiritual, moral e invisible.

Quisiéramos destacar aquí la necesidad de superar no sólo el economismo sino también el politicismo.

La idea de la renovación cristiana de lo temporal se opone a la concepción economista del devenir social y de la propia economía, concepción según la cual las grandes transformaciones históricas no consisten esencialmente sino en la transformación de la técnica económica.

Esta concepción es falsa, incluso frente a una economía materialista como la economía capitalista.

La idea de una renovación cristiana del orden temporal se opone también a la concepción politicista que es, propiamente, la corrupción de la política, que corresponde a la concepción del gran heresiarca político de los tiempos modernos: Maquiavelo. (HI)

4. Procesos históricos que deberían haberse desarrollado en sentido cristiano, han sido falseados por las fuerzas anti-cristianas

Si la idea de una renovación temporal cristiana - que nos haga salir de la edad humanista antropocéntrica y en particular de la época capitalista y burguesa - implica unas dimensiones internas incomparablemente más elevadas, más amplias y más profundas que la idea de cualquier revolución, es porque está enlazada a un vasto proceso histórico de integración y reintegración.

Es un hecho cierto que en el curso del siglo XIX la clase obrera, en su mayor parte, se ha alejado del cristianismo. Ahora se plantea el problema de la reintegración de la clase obrera y de las masas.

Digamos que ciertos procesos históricos, normales y providenciales en sí mismos, y que debían haberse desarrollado en un sentido cristiano, han sido, en el curso de la Edad Moderna, y tanto por culpa de los propios cristianos como de sus adversarios, acaparados, falseados y disfrazados por las fuerzas anticristianas.

Lo mismo que en el orden intelectual, a partir del siglo XVI, el racionalismo y las filosofías más falsas han activado y desformado a la vez una cosa en sí misma buena y normal como era el desarrollo admirable de las ciencias experimentales de la naturaleza, así en el orden social, el crecimiento del socialismo en el siglo XIX - automáticamente provocado por los excesos del capitalismo, pero que constituía una reacción nueva que venía a articular en una voz potente la inmensa queja anónima de los pobres -, el crecimiento del socialismo, digo, ha activado, desformado y disfrazado ciertas adquisiciones históricas en sí mismas buenas y normales.

Este proceso histórico, al margen de sus errores, ha consistido en el descubrimiento de la dignidad del trabajo y de la dignidad obrera, de la dignidad de la persona humana en el trabajador, en cuanto tal.

La tragedia de nuestro tiempo estriba en que un progreso como éste, principalmente de orden espiritual, parezca solidario de un sistema ateo, como el marxismo.

La opción es, a nuestro juicio, inevitable: o las masas populares se aferran cada vez más al materialismo y a los errores metafísicos que acompañan a su movimiento de progreso histórico, o ha de ser de los principios cristianos de donde extraiga su filosofía del mundo y de la vida, para realizar su voluntad de renovación social y alcanzar la libertad de persona mayor.

Inútil es insistir sobre la magnitud de la evolución histórica que implica semejante hipótesis.

Por una parte, sería preciso que se formaran en las masas núcleos poderosos de renovación espiritual y religiosa. Por otra, los cristianos tendrían que desprenderse de no pocos prejuicios sociológicos más o menos inconscientes; y el pensamiento cristiano debería hace suyas, purificándolas de los errores anticristianos entre los que ha nacido, las verdades presentidas en el esfuerzo por la emancipación social realizado en el curso de la Edad Moderna. (HI)

5. Es preciso elegir existir con el pueblo, sufrir con el pueblo y hacer nuestros sus trabajos y su destino

Cuando hablamos de las realidades de la historia humana, nos sentimos inclinados a considerar las cosas desde el punto de vista de la acción y de las ideas rectoras de la acción. Pero hay que considerarlas también, y en primer término, desde el punto de vista de la existencia. Quiero decir, que existe otro orden más primitivo que el de la actividad social y política: el orden de la comunión de vida, de deseo y de sufrimiento.

Dicho en otras palabras, conviene distinguir la categoría 'obrar para' u 'obrar con', de la categoría 'existir con' y 'sufrir con', que corresponde a un orden más profundo de realidad.

'Obrar para' pertenece al mero amor de benevolencia; 'existir con' y 'sufrir con', al dominio del amor de unidad.

'Existir con' es de categoría ética. 'Existir con' no significa vivir con alguien en un sentido físico o de la misma manera que él. Tampoco significa solamente amar a un ser en el sentido de desearle el bien. Significa amarlo en el sentido de convertirse en una misma cosa con él, de llevar su carga, de vivir con él una vida moral común, de sentir con él y de sufrir con él.

Pues bien, si amamos a esa cosa viva y humana que se llama el pueblo, querremos primero y primordialmente existir en comunión con él.

Antes de "hacerle bien" y de trabajar para su bien; antes de practicar o de rechazar la línea política de éste o aquel grupo que pretende defender los intereses del pueblo; antes de pesar concienzudamente el bien y el mal que puede esperarse de las doctrinas y de las fuerzas históricas que lo solicitan; antes de rechazarlas a todas, antes de hacer cualquiera de estas cosas, habremos elegido existir con el pueblo, sufrir con el pueblo y hacer nuestros sus trabajos y su destino.

Creo que la idea de pueblo, tal como se la entiende hoy día, tiene origen cristiano. La idea del pueblo de los pobres que tienen prometida la bienaventuranza fue pasando poco a poco, del orden espiritual al que pertenece, al orden temporal, y allí, despertando el sentido de comunidad moral, contribuyó el concepto ético social del pueblo trabajador.

¿Por qué elegiría yo existir con el pueblo?

Porque, desde el punto de vista de las connotaciones religiosas y cristianas, es al pueblo a quien ha de predicarse en primer término el Evangelio; es al pueblo a quien Cristo amaba.

Esto sería existir y sufrir con el pueblo, pero obrando sólo en un plano evangélico. Siempre tuvimos necesidad de esa acción evangélica y, teniendo en cuenta el paso que está marcando el mundo, tal acción será probablemente cada vez más necesaria.

Sin embargo, mientras un destello de civilización resplandezca, los hombres no se verán obligados a recurrir exclusivamente a estos medios.

La naturaleza misma del hombre exige la acción política. Es menester salvar la libertad. Y para salvar la libertad, el mundo de hoy aspira desesperadamente a ejercer la acción política en su propio campo. Una acción política penetrada y vivificada por la inspiración evangélica, a través del instrumento de los cristianos que existen con el pueblo. (RR)

6. El mundo cristiano debería romper con una civilización fundada en el humanismo antropocéntrico y en la fecundidad del dinero

Es evidente que una filosofía cristiana de la historia puede aportar algunas indicaciones al tema de las dimensiones históricas que supone una renovación cristiana del orden temporal.

La primera, es que el desenlace inevitable del drama interior que se desarrolla en la civilización occidental, desde la conjunción del mensaje evangélico con el mundo greco-romano, tiene que ser, lógicamente, un acontecimiento histórico de proporciones mundiales.

Las fatalidades acumuladas por la economía capitalista, la desorbitación de la vida humana, arrastrada por la conquista industrial del universo, y, por otro lado, el desarrollo secular de las fuerzas anticristianas, unido a las omisiones en materia social del mundo cristiano, hacen que la instauración de una nueva cristiandad, que consideramos posible en sí, deba, a nuestro juicio, estimarse como muy improbable, por lo menos con carácter estable y general, antes de producirse el acontecimiento de proporciones mundiales de que hablamos.

Antes de la liquidación de la época presente, creemos que para la nueva cristiandad no cabe razonablemente esperar sino realizaciones momentáneas o esbozos parciales trazados en el seno de civilizaciones de forma no cristiana.

La primera condición, por parte del propio mundo cristiano (no hablo aquí de la Iglesia, sino del mundo cristiano que es cosa temporal), sería, en efecto: que el mundo cristiano de hoy, en su totalidad, rompiera con un régimen de civilización fundado espiritualmente en el humanismo burgués y económicamente en la fecundidad del dinero, manteniéndose, sin embargo, indemne de los errores

totalitarios o comunistas a que ese mismo régimen conduce como a su catástrofe lógica.

En realidad, por lo mismo que el mundo cristiano es una parte del mundo sometido actualmente a la ley de los intereses de clase que han venido a ser predominantes en la civilización moderna, la realización general de esa condición parece cosa muy lejana.

Parece, pues, probable que la nueva cristiandad que esperamos haya de formarse y prepararse lentamente.

Pero, ya se trate de una realización más o menos precaria en un porvenir próximo, ya de una realización completa en un porvenir lejano, es en el tiempo mismo y en la historia terrestre donde tiene su punto de mira y aplicación, a diferencia del esfuerzo propiamente espiritual y religioso que tiende directamente a la vida eterna.

Como creemos, el período histórico que ha de seguir a la liquidación del humanismo antropocéntrico ha de ver un completo florecimiento temporal cristiano. Ha de ser como fruto de todo el trabajo oscuro que se ha hecho en tal sentido y para el cual se pide a los cristianos de este tiempo que se consagren con santa energía y con paciencia grande. (HI)